

هادي العلوي من قاموس التراث



المناوشة ونظم الفخامة المشهورة الصدفية البرلمانية والنصم لاواحد
العصر: الاستقامة الأمراء والأرباب السور الإسلامية ولم أكن إلا الزم
مكتبة الرضا: السجدة السجدة السجدة السجدة السجدة السجدة السجدة
المكتبة السجدة السجدة السجدة السجدة السجدة السجدة السجدة
السجدة السجدة السجدة السجدة السجدة السجدة السجدة السجدة

من قاموس التراث

جميع الحقوق محفوظة للناسر
١٩٨٨ / ٤ / ٣٠٠٠

تصميم الغلاف : انتشال كاظم

الأنهالي

للطباعة والنشر والتوزيع

حشوق عاتف: ٤٢٠٢٩٩ ص.ب. ٩٥٠٣ تلکس ٤١٢٤١٦

من قاموس التراث

هادي العلوي

إلى مهدي عامل

نقطة الضوء في تهومات التخلف

مادي

شهد ميدان التأليف في العصور الإسلامية وما بعدها نمطاً من المؤلفات تعنى يشرح الأسماء والمصطلحات بطريقة تجمع بين وظيفة التعريف ووظيفة الموسوعة. فكتب الخوارزمي «مفاتيح العلوم» والجرجاني كتاب «التعريفات» وأبو البقاء موسوعة «الكليات». وفي حقبة متأخرة ألف التهانوي سفره الجليل «كشاف اصطلاحات الفنون» وهو دائرة معارف للعلوم الإسلامية اخترق فيها المؤلف حجاب عصره ليقدم تحديداً علمية دقيقة لمصطلحات عصر سابق.

ويتحسس الباحث المعاصر في تاريخ الإسلام وتراثه حاجة مماثلة إلى عمل من هذا الفرار يوفر للقارئ المعرفة الضرورية بمضامين عدد من القضايا المرتبطة باصطلاحات وأسماء معينة، بحيث يساعده حضور الاصطلاح في ذهنه بمعانيه الأصلية على تفهم ما يتعلق به في مباحث التاريخ. ولا شك أن كثيراً من مصطلحات تاريخنا مشوشة الحضور في أذهاننا ويختلط فهمنا لها باسقاطات معاصرة منها الاستشراقي الأوروبي ومركزي ومنها السلفي والعربي. فضلاً عن الانقطاع الذي فصلنا عن العصور الإسلامية بعصور الإيلخانيين والمماليك والعثمانيين، مما يقتضينا للوصول إلى تراث الإسلام أن ننفذ إليه من وراء تراث آخر قد يحمل اسمه لكن بمضمون غير متماثل بالضرورة. . . . ان الكشف عن قضايا التراث - الاصل في مثل هذه الحالة يشبه النظر إلى الأشياء بمنظار يغير لونها الطبيعي فلنكني لا نخطئ النظر يلزمننا قدر من التحفظ والدقة يكفي لتمكيننا من التمييز بين الأشياء. ومن لوازم ذلك فهم المصطلحات وتخصيص الأسماء بمدلولاتها التاريخية.

كنت قد شرعت منذ بعض الوقت في سلسلة كتابات من هذا النمط في مجلة الحرية تحت عنوان «من قاموس التراث»، وقد حظيت التجربة باهتمام القراء المتشوقين الى معرفة تراثهم الاصلي . وارتأى عدد منهم أن اجمع ماتم نشره حتى الآن في كتاب فكان هذا القسم الأول المتألف من (٢٦) حلقة تعالج جملة من المصطلحات الاساسية . والسلسلة مستمرة اذا اتسع الاجل . ونأمل أن ينشر ما يستجد من الحلقات بنفس الطريقة ريثما تكتمل في كشف موحد جامع لشتاتها . وقد نشرت الحلقات في هذا القسم حسب تسلسل نشرها في الحرية . وراعينا التسلسل الابجدي في الفهرس لتسهيل المراجعة .

هادي العلوي

معرة النعمان - أوائل ١٩٨٨

الخلافة ونظام الخلافة

الخلافة هو الاسم الذي اختاره العرب المسلمون ليكون علماً على رئيس دولتهم الاسلامية . ولهذا الاسم شكل ومضمون . الشكل مشتق من كون الرجل الأول الذي استلم رئاسة الدولة بعد النبي قد أخذ «لقب خليفة رسول الله» . وربما بدا اختيار هذا اللقب معبراً عن اتجاه عفوي عند جماعة لم يسبق لها أن جربت سلطة فلم تجد لها تعبيراً عن حاكم مركزي يدير دولتها التي اسسها نبي ، غير أن يكون «خليفة» له . وبهذا التفسير لاصل اللقب يكون الشكل محض شكل ، بل وشكلاً لا معنى له على التحقيق . لكن اقتران اللقب بالاضافة الى المؤسس (رسول الله) يعطي الشكل مفهوماً زائداً عليه هو الذي يحدد للقب صلاحياته ، ومهامه التي تحول صاحبه حق ادارة هذه الدولة الوليدة .

غير أن هذا المفهوم ليس هو ما يمنح لقب «خليفة» طبيعته الذاتية . فالعرب الذين استحدثوه كانوا يعرفون القاباً كثيرة لرؤوس الدول . منها قيصر وهولقب رأس الدولة البيزنطي (الروم) وكسرى لرأس الدولة الفارسي والنجاشي لرأس الدولة الحبشي . كما كان هناك لقب عربي النجار هو «ملك» الذي تلقب به رؤوس المناذرة والغساسنة وتردد ذكره في القرآن في مواضع عديدة . لا شك اذن في ان تجافيههم عن كل هذه الالقاب الى «خليفة» لم يكن ناشئاً عن جهل بالاسماء ، وبالتالي فإن اختيارهم هذا اللقب لا يعبر عن اتجاه عفوي عند جماعة لا تعرف مفهوماً أو اسماً للسلطة أو ذو ابتها .

ما يمكننا قوله هنا، ان العرب كانوا لم يتعودوا حتى ذلك الحين على أن يحكمهم واحد من هؤلاء الذين عرفوهم باسمائهم وصفاتهم. وهذا لا يصدق فقط على عرب البوادي المتمسكين بنظام القبيلة بل وعلى أهل المدن منهم. فعلى الرغم من التطور الاقتصادي الذي أصابته «مكة» إلى حد ظهور الثروات النقدية واستكمال ملامح مجتمع تجاري واسع الثراء، فقد بقي المكيون رافضين لقيام شكل من أشكال السلطة عليهم واستمروا يديرون شؤونهم على نفس الأسس القائمة في البوادي حيث يسود نظام شبه مشاعي ضعيف الصلة بالاقتصاد التجاري. وكانت قریش تصف نفسها بأنها «لقاح لا تملك ولا تملك». وكلمة لقاح في القاموس العربي تطلق على القوم الذين لا يخضعون لسلطة.

ربما أمكن ان نفهم في ضوء ذلك سر هذا اللقب الذي استحدثه عرب أول الاسلام لرأس دولتهم الجديدة. فهم، وقد ملكوا خيار إقامة دولة لم تفرض عليهم من غيرهم قد حرصوا على ان لا تكون نسخة مطابقة لتلك الدول التي تجاورهم وان لا تكون قيادة هذه الدولة في يد شخص يختلف جذرياً عن شيخ القبيلة الذي «يمثلها ولا يحكمها»، وهو بالتالي يجب أن لا يحمل اسماً يشعر بغير هذه الصفة، فكان اسم «خليفة رسول الله» ملائماً بالتهام لهذا التوجه. وقد نشأ اشكال في صيغة المخاطبة مع بيعة الخليفة الثاني حين خطب في أول الأمر: ياخليفة خليفة رسول الله! وفكروا في العاقبة بعد ان يأتي الثالث والرابع وتستمر السلسلة فيضيع الحساب ويتعذر ضبط صيغة النداء، فاقترح أحد دعاتهم أن يخاطب الخليفة بـ «أمير المؤمنين»، وقد تردد فيه الخليفة الثاني أول الأمر بسبب معنى الامارة الذي ينطوي عليه، ثم أقره بعد أن لم يجد حلاً للاشكال، وكان اللقب الجديد للمخاطبة فقط فلم يزاح لقب خليفة الذي بقي علماً على الحاكم المركزي في الاسلام.

كان عرب أول الاسلام واعين لطبيعة الحكم الذي انشأوه بأنفسهم، وهو ما أعطى مفهوم الخلافة عندهم حدوداً تتميز بها عن أنظمة الدول المعاصرة لهم.

فكان اصطلاح خلافة مقابلاً، لا مرادفاً، لاصطلاح كسروية وهرقلية ولا اصطلاح ملوكية في نفس الآن.

ويقال ان عمر بن الخطاب سأل يوماً في مجلسه هل هو خليفة أم ملك؟ فأجيب أن الملك يعسف الناس وأن عمر لا يفعل ذلك فهو لا يمكن أن يكون ملكاً. هذا الخبر سواء صح أم لم يصح يتضمن الإشارة التي نحن في صددنا حول التمييز بين مفهوم الخلافة وأنظمة الحكم المعروفة حتى ذلك الوقت، ورفض العرب أن يكون خليفتهم ملكاً. وقد بقي هذا الشعور سائداً طوال الحكم الأموي وشطراً من العباسي حيث دأبت المعارضة الإسلامية على تجريد حكام الدولتين من صفة الخلافة، بينما سعى الحكام من جهتهم، إلى التمسك بلقب خليفة ومنعوا من تسميتهم ملوكاً إلا في الشعر، بسبب حرصهم على الاحتفاظ بالاساس الشرعي لسلطنتهم. وما يروى في هذا المقام أن جماعة قالوا لصحابي يسمى «سفينة» ان بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم فرد عليهم رداً بذيئاً قال فيه: «كذبت استاه بني الزرقاء. بل هم ملوك. ومن شر الملوك». الزرقاء من جدات الأمويين، كانوا يعيرون بها.

اصطلاح خلافة يشير اذن الى نظام حكم الدولة الإسلامية الأولى. وهو مع ذلك لم يكن نظاماً بالمعنى الكامل. كان نظاماً بقدر ماهو متميز في الاساس عن الملوكيات السائدة في الامبراطوريتين البيزنطية والساسانية: «الهرقلية والكسروية» لكنه لم يكتسب في أي وقت ملامح نظام مقننة بقواعد دستورية. كانت هناك في الواقع مبادئ متفق عليها بهذا الشأن هي: عدم انتقال الخلافة من الأب إلى الابن على أساس ولاية العهد، تقيد الخليفة باحكام الشريعة التي تمتعت بحق السيادة في الدولة، وعدم تمتعه بامتيازات شخصية كحاكم. وفيما عدا هذه المبادئ الثلاثة لم يكن للخلافة قانون يعين أصولها ويجعل منها نظرية للحكم ذات حدود صلبة تضمن ديمومتها. . . ويكمن الخلل الأكبر هنا في عدم تقنين طريقة

واضحة لاختيار الخليفة، وهو الأمر الذي فسح المجال للتلاعب في مفهوم الشورى الذي بقي غامضاً حتى النهاية.

على ان التجربة العملية للخلافة كما تمثلت في الخلفاء الراشدين جعلتها مثلاً أعلى للعرب، ولعامة المسلمين فيما بعد، حتى أن «ابن رشد» حين تطرق إليها بعد مرور خمسة قرون عليها اعتبرها نسخة مطابقة لجمهورية افلاطون. ويستفاد من مقتبسات «رينان» من كتابه المفقود «جوامع سياسة افلاطون» انه كان يسمي الخلافة الراشدية «جمهورية العرب الأولى». وقد ندد «بمعاوية» لانقلابه عليها وحمله مسؤولية كل ماوقع في الاسلام من المحن والتمزقات. يمكن في الحقيقة تلمس بعض الملامح الجمهورية في نظام الخلافة على صعيد الممارسة كما تمثلت في السلوك الشخصي والسياسة الداخلية لثلاثة من الخلفاء هم الأول والثاني والرابع، اذا لم نشأ أن نضيف الخليفة الاموي الذي يضيفه الكثير من المسلمين الى قائمة الخلفاء الراشدين واعني به «عمر بن عبد العزيز». وهو ما انتهى الى تشكيل مثال تاريخي شاخص حتى اليوم حيث يحاول بعض الاصوليين اقتراح مشروع للحكم مستمد بحرفيته من نظام الراشدين، رغم ان المطلوب الاكثر عقلانية هو دراسة هذا المثال واستخلاص الدروس منه، بما في ذلك أسباب فشله، من أجل اقتراح نظام حكم عصري يقوم على فكرة الارتقاء ويستبعد الثوابت الميتافيزيقية.

تاريخياً، انتهى نظام الخلافة بعد ثلاثين سنة من تأسيسه وذلك على يد الامويين، المعبرين الاشد صلابة عن موقف الارستقراطية العربية التي وجدت مصالحتها في نظام امبراطوري مستمد من السلف البيزنطي - الساساني. ولم تكن نهاية الخلافة مع ذلك سهلة، فقد تطلبت حرباً أهلية ضارية استمرت اربع سنوات واختتمت بمقتل آخر الخلفاء الراشدين. وكانت هذه النهاية العسرة دليلاً بحد ذاتها على قوة المثال وتغلغله في نفوس العرب الأوائل.

وقد أرخ المسلمون بأنفسهم هذه النهاية بحديث نبوي أخرجه «أحمد بن

حنبل» يقول: «الخلافة بعدي ثلاثون عاماً ثم يكون الملك». وهو حديث موضوع (مكذوب على النبي) لأنه يتضمن نبوءة بالغيب لو كانت ممكنة لكان من الأفضل توظيفها لاطالة هذه المدة بدلاً من مجرد التنبؤ بانتهائها. لكن الحديث يكرس من جانبه ذلك الاثر البعيد الذي تركته تلك التجربة في مخيلة المسلمين.

الشرية

الشرية هي القانون الاسلامي ، ويعرفها الفقهاء بأنها اسم للاحكام الجزئية التي يتهدب بها المكلف معاشاً ومعاداً سواء كانت منصوصة من الشارع «المشرع» أو راجعة إليه (كليات أبو البقاء . فصل الشين) . وقولهم معاشاً ومعاداً يفيد معنى المعاملات أي أمور الدنيا ، والعبادات وهي ما يقصد به أمور الدين المؤدية إلى الفوز بالجنة . واصل الشريعة في اللغة مورد الماء والمكان الصالح للنزول إليه . وإليه تشير أغنية بغدادية من الجيل الماضي تقول : « بشرية النواب يسبح حبيبي » . وهي موضع مشهور على نهر دجلة عند مروره ببغداد . واشتقاق معنى القانون من المعنى الحسي الدال على المقصد أو الطريق دارج في اللغات ومنه السنة ، الاصلاح الاسلامي المعروف ، ومعناها الاصلى الطريق ، و«التاو» في الفلسفة الصينية ومعناها أيضاً الطريق وهي تستعمل حتى الآن بهذا المعنى ، لكنها استعيرت منذ زمن غابر لقانون الأشياء ومطلقها الذي تبدأ منه وترجع إليه . ومن المعتاد ان يرد اصطلاح الشريعة منفرداً للدلالة على القانون الاسلامي ولوان معناها عام ، اذ يقال مثلاً شريعة حمورابي كما يمكن ان يقال شريعة نابليون لما يقابل الاصطلاح الاوربي CODE . والاعتبار متعلق بالعبادات اللغوية واطراد الاستعمال .

تتألف الشريعة في الاسلام من مصدرين هما الكتاب والسنة ، والأول هو القرآن والثانية هي أحاديث الرسول وممارساته في الشؤون العامة . وقد مرت

الشريعة بسلسلة من التغيرات قبل أن تسقر في أواخر حياة الرسول حيث اكتمل القرآن في صيغته الناجزة التي وصلت إلينا . وكان اكتمال القرآن في السنة الأخيرة من حياته حيث تفيد مصادر التفسير أن جبرائيل عرضه مع الرسول العرضة النهائية وهي عبارة يستفاد منها وقوع التنقيح في الآيات والسور، أما السنة فاستقرت في وقت مقارب .

ومن الجدير بالذكر أن السنة الأخيرة من حياة الرسول شهدت التأسيس الفعلي للدولة الإسلامية مقترناً باستكمال الاحكام المتعلقة بوجوه الحياة المختلفة ان المصدر الأول للشريعة وهو القرآن هو نص مدون وموثق . أما المصدر الثاني وهو السنة فقد بقي شفويّاً الى مابعد الخلفاء الراشدين ، ثم بدأ بعض الصحابة والتابعين يدونون مجموعات حديث خاصة بهم شكلت فيما بعد أساساً لمصادر الحديث الكبرى التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الثاني . وكان يمكن لهذه المدونات أن توفر أساساً توثيقياً كافياً لمصادر السنة النبوية لولا أن المحدثين اعتمدوا الى جانبها على الروايات الشفوية التي داخلها الاضطراب ولعبت بها المصالح السياسية ، مما ادى الى تضخيم الاحاديث المنسوبة الى النبي واثار اختلافاً شديداً بين الفقهاء حول الاحكام المستمدة من الحديث والسنة النبويتين ، ويكمن في ذلك أحد أسباب تعدد المدارس الفقهية وكثرة المؤلفات التي تناولت الشريعة .

احكام الشرع الاسلامي لم تقنن ، أي لم توضع في قالب تشريعي كالذي نجده في الشرائع الاخرى . وقد وردتنا في كتب الفقه على شكل اجتهادات كتبت بلغة قانونية متطورة وناضجة ولكنها لم تخضع للشكلية التشريعية التي تجعل القانون قانوناً بالمعنى الشائع . وهذا يعني ان المسلمين لم يكن لهم تشريع موحد كما كان لاهل بابل والرومان قديماً وكما هو الحال في العصر الحديث .

نظرياً ، اعتبرت الشريعة هي المرجع الاوحد للمسلمين بما فيهم حكامهم ، ووفقاً لهذا الاعتبار تكون الدولة الاسلامية من طراز الدول التي تكون

فيها السيادة للقانون (السيادة أصناف منها سيادة القانون ومنها سيادة الشعب ومنها سيادة الملك . وفي الدولة الاشتراكية الحديثة تكون السيادة للطبقة العاملة) . ويعني هذا ان الحاكم في الدولة الاسلامية خاضع لاحكام القانون الاسلامي ومنفذ له ، فهو لا يملك حقاً شخصياً في السلطة وبالتالي فليست له سيادة فعلية على المجتمع . وهذا هو شأن الشعب الذي لا يملك الحق في تقرير القانون الذي يحكم بموجبه لأن القانون «الشرعية» أعلى منه في سلم السيادة . . عملياً ، كانت دولة الخلفاء الراشدين هي دولة سيادة القانون التي كانت للشرعية فيها الكلمة الفصل على الخليفة والرعية ، وذلك على النحو الذي بيّنه أول خلفائها أبو بكر بقوله في خطبة الاستخلاف : «اطيعوني ما اطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» . والمقصود بالله هنا ، حسب التفاسير ، هو القرآن وبالرسول سنته . وتوضح هذا المعنى عبارة اخرى وردت في خطبة أبو بكر هي قوله : «اني متبع ولست بمبتدع» . أي خاضع للكتاب والسنة وليس لرأيه أو هواه الشخصي ، وكان لهذا المبدأ أثره في ضبط سلوك الخلفاء الأوائل والحيلولة دون ظهور اتجاهات استبدادية من النمط الذي يترتب عادة على الحكم الكيفي للفرد . وكانت العلاقة بين عامة المسلمين وخليفتهم مقيدة باحكام الشريعة التي يتم على أساسها الحساب المتبادل : حساب الناس للخليفة وفرض الخليفة احكامه على الناس . وكانت هناك طاعة متكاملة للشرعية من الحاكم والمحكوم . على أن انعدام التقنين أو التشريع الموحد ساعد الخليفة على الاجتهاد في أمور السياستين الداخلية والخارجية وفرضها على سبيل الاستبداد . ومن أمثلة ذلك اجتهاد أبو بكر في اعطاء تخصيصات مالية متساوية للمسلمين واجتهاد عمر المضاد في عدم المساواة في هذا المجال . وكانت التجربة لا تزال في بدايتها وليس للمسلمين الاوائل تصور متكامل حولها مما كان سيعني انتظار وقت أطول يكون فيه المبدأ قيد الاتباع قبل أن يصار الى ايجاد صيغة أو وسيلة محددة تمنع من الاجتهاد الفردي .

لكن هذا لم يتم . ومن أهم الأسباب في ذلك ان التجربة سقطت بعد وقت قصير من تطبيقها فلم يتح لها مجال للتطور والرسوخ في صيغة ارقى توجب تقييدها في تشريع موحد . وسقوطها يترافق مع سقوط نظام الخلافة على يد الامويين . وكانت صفة «خليفة» لدى الحاكم الراشدي قد ارتفعت بالتزامه بمبادئ الشريعة في سياسته ، أي كونه كما قال ابوبكر متبع لا مبتدع . وقد ترتب على استلام معاوية للخلافة وتحويلها الى «ملك» إيقاف سريان مبدأ سيادة الشريعة بالقدر المتعلق بسياسة الخليفة التي لم تعد مقيدة باحكام الكتاب والسنة . ومعاوية هو أول حاكم مسلم أدار شؤون الدولة الاسلامية على أساس الاعتبارات السياسية الخالصة دون التفات الى انطباقها على مبادئ الشريعة^(*) . وأصبحت سياسة الدولة من ذلك الوقت تتقرر في معزل عن نظريات الفقهاء . أما السلوك الشخصي للحاكم فقد بدأ يتفلس بسرعة من قيود الشريعة وما يتفرع عليها من قيم اخلاقية ادرجها المسلمون الأوائل ضمن اصطلاح «تقوى» . على أن قوة الموروث الجاهلي جعلت من المتعذر على الحاكم الاموي أن يتخلى نهائياً عن مقتضيات العلاقة التي تربطه برعية متمسكة باعراف نمت وترسخت عبر قرون من العيش في ظل نظام القبيلة البدوية . ان هذا ماتم في الخلافة العباسية التي استندت الى موروث فارسي كان جاهزاً لديها من خلال كوادرها الساسانية الأصل لتقيم نظاماً امبراطورياً يركز على مبدأ سيادة الحاكم ، الذي ترجع بداياته الى الامويين .

ان عدم توصل المسلمين الى اقامة تشريع موحد يرجع في الاساس الى ان مبدأ سيادة الشريعة لم يستمر سائداً في دولتهم مما وضع حداً للتفكير في مشروع كهذا يرتبط في صميمه براهنية الحاجة الرسمية الى الدستور الموجه للسياسة .

قلت آنفاً أن مبدأ سيادة الشريعة قد توقف على يد معاوية بالقدر المتعلق بسياسة الخليفة وسلوكه الشخصي . لكن هذا التحول لم يمتد الى المجتمع الذي

بقي سائراً في علاقاته الفردية كما في احواله الشخصية على مبادئ الكتاب والسنة. (ولو أن هذا لم يشمل القطاع الاقتصادي الذي كانت للخليفة مصلحة مباشرة فيه تمنعه من ادارته وفق الاحكام الشرعية الا في حدود ضيقة). وقد طبقت الشريعة هنا من خلال نظام القضاء وهو نظام شرعي خالص لعب دوراً خطيراً في الحياة الاسلامية. وحيث استطاعت الشريعة ان تثبت وجودها عن هذا الطريق فقد ظهر بالضرورة اتجاه نحو توحيد وتقنين الاحكام بمقدار ما تمس إليه الحاجة في النظام القضائي. وهو ما تحقق الى حد ملحوظ في ظهور المذاهب الفقهية. والمذهب الفقهي يقوم على منظومة تشريعية متناسقة غالباً ما تظهر كنتاج لعمل فقيه كبير يتجمع حوله تلاميذ أو مريدون يقومون بدور المشرع والناشر لتعاليم الاستاذ. وقد حظي معظم المذاهب باتباع من الجمهور كانوا يديرون شؤونهم الدينية والدينية وفقاً لاحكام المذهب. وكان القضاة ملزمين عند النظر في القضايا بمراعاة مذهب المتقاضين للحكم بموجبه، هذا اذا لم يكن القاضي نفسه من اتباع مذهب معين ينصب للنظر في شؤون اتباع مذهب. وهذه الطريقة ضمن المسلمون لأنفسهم قانوناً يحكم علاقاتهم الاجتماعية فيما لا يمس سياسة الدولة ورغبات الحاكم. والمعروف تقليداً ان المذاهب الفقهية انحصرت في أربعة هي المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي، لكن هذه في الواقع هي مذاهب أهل السنة. وهناك مذاهب للفرق الاخرى ما يزال بعضها قائماً كالمذهب الجعفري المستند الى فقه أهل البيت، ومذهب الخوارج السائد حالياً في عُمان والمذهب الزيدي في شمال اليمن.

رغم اهمال الشريعة كدستور للدولة الاسلامية فقد شغلت دراستها موقعاً قيادياً بين فروع المعرفة طوال عصور الاسلام. وقد ظهر على امتداد هذه العصور فقهاء كبار خلقوا تراثاً قانونياً خالداً في اتساعه ونضجه ودقة بنائه اللغوي والاصطلاحي. ويمكن للعصور الاسلامية ان تفخر في الحقيقة بمن انجبته من الحقوقيين العظام والمشرعين الواسعي الأفق. لكن الجهود الضخمة التي بذلت في

هذا الحقل، لم تتوصل الى احداث تغيير في بنية الشريعة يستجيب لمقتضيات العصور المختلفة تبعاً لنواميس التطور في التاريخ. وهو اخفاق ناشيء في الاساس عن المصدر الالهي للشريعة. وكأي قانون صادر عن هذا المصدر، اعتبرت الشريعة المحمدية خالدة، مطلقة، تصلح لكل زمان ومكان. وقد انطلق الفقهاء في جملتهم من حديث لم تثبت صحة صدوره عن النبي يقول: حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة. ورغم انهم تداولوا قاعدة تنص على ان الاحكام تتغير بتغير الازمان فلم يتجاوز اكثرهم تعمقاً في تطبيقه لهذه القاعدة حدود الجزئيات.

* في قصيدة كتبها أحمد شوقي بمناسبة اعلان الدستور العثماني بعد الانقلاب على السلطان عبد الحميد، قال يشير الى السلطان الجديد محمد رشاد الذي أعلن الدستور باسمه:

الباعث الدستور في الا	سلام من حفر القبور
اودى معاوية به	وبعثته قبل النشور

الصحابة

اصطلاح اسلامي يطلق على الافراد الذين التقوا بالنبي محمد، بعد النبوة وليس قبلها، بصرف النظر عن المدة والمرات التي تم فيها اللقاء . والاصطلاح مصدر أخذ صيغة الجمع ومفرده صحابي . وهو مأخوذ من الصحبة، فيكون المقصود به من صحب النبي . لكن التعريف الذي أورده الآن وهو المقبول بوجه عام، يهمل شرط الصحبة، رغم المضمون اللغوي للاصطلاح ويجعل صفة الصحابي رهناً بمجرد الالتقاء بالنبي، على ان يكون الملتقي مسلماً، لأن النبي التقى كثيراً من الناس منهم المشركون وأهل الأديان الاخرى في مناسبات وحوادث شتى فلا يصدق الوصف إلا على المسلم الذين يكون لقاؤه بمحمد لقاء مؤ من مع نبي .

والصحابة كانت تتألف من المهاجرين والانصار حتى فتح مكة حيث اندرج في الاصطلاح افراد من أهل مكة الذين أسلموا بعد الفتح ثم من غيرهم من عرب الجزيرة التي دخلت في الاسلام بعد فتح مكة .

والمهاجرون والانصار هم عصب الصحابة لأن فيهم توفر شرط الصحبة المقترن بالملازمة دون مجرد اللقاء العابر . وهم الكتلة الاساسية التي ساهمت مع النبي في بناء الاسلام وعليها كان معوله في جميع خططه التي أدى تنفيذها النجاح الى تأسيس الدولة الاسلامية والمجتمع الاسلامي . ومن هنا اعتبر المهاجرون والانصار حاكمين على غيرهم في الشؤون الاسلامية المختلفة وفي مقدمتها شأن

الخلافة . وقد حصرت عملية اختيار الخليفة فيهم تبعاً للنصوص التي وردتنا من صدر الاسلام . وهم بذلك يأخذون صفة الاطار الحزبي : كتلة منظمة تقود حركة تنتهي إلى النصر فتقيم لها دولة يكون رئيسها من بينها ويتم اختيارها في اطارها الخاص بها وكان هذا واضحاً لدى الشخصيات القيادية في هذه المجموعة حين رفضت أن يحكم في مسألة الخليفة اناس من غيرهم حتى لو كانوا من الصحابة ، منطلقين في ذلك من منطق حزبي يتمسك بحجج المساهمة في الكفاح السابق لاقامة السلطة من أجل تأكيد حقه في ادارتها . وضمن هذا الاطار يتحدد مفهوم اختيار الخليفة الذي حار الناس فيه . ويلاحظ مع ذلك ان المهاجرين والانصار لم يكونوا على مستوى واحد من النفوذ ، وبالنظر لانعدام فكرة التصويت في ذلك الوقت فقد كان بمقدور المتنفذين في الكتلة أن يفرضوا وجهات نظرهم على غيرهم من افرادها . على ان هذا لم يؤد الى مصادرة رأي الاغلبية التي جاء اختيار «ابوبكر» و«عمر» موافقاً لرغباتها . كما أنها استمرت تجدد في خلافة «عثمان» ضامناً لمصالحها التي كانت قد تطورت نحو مواقع استثنائية آخذة بالرسوخ ، فأيدته حتى انقضاء النصف الأول من ولايته ، ثم بدأت تتخلى عنه بعد أن سلط عليها فئة من خارجها صارت تنعم بامتيازات السلطة . وهي الفئة التي سميت بالطلقاء (لأنها أسلمت بعد فتح مكة بعد ان عفا النبي عنها وخاطب افرادها بكلمته المشهورة : اذهبوا فانتم الطلقاء) . وقد رفضت كتلة المهاجرين والانصار ان تساوي نفسها مع هذه الفئة . وكان ذلك من أسباب رفضها اللاحق لخلافة عثمان .

ان التمردات التي جوبه بها علي بن أبي طالب من الأمويين ووجوه قريش جعلته يعيد تأكيد حق المهاجرين والانصار في اختيار الخليفة دون غيرهم من المسلمين . وكان علي قد ضمن تأييد أغلبية من هذه الكتلة يقارب عددها الثلاثة آلاف . وفي الواقع ، كانت خلافة علي آخر تجربة للاختيار من داخل كتلة الصحابة المتمثلة في المهاجرين والانصار . وقد فقدت الكتلة سلطتها كمجموعة

حاكمة بمقتل علي واستيلاء الامويين على الخلافة . وبما سهل هذا التحول انه حدث حين كان القسم الأكبر من قادة الصحابة قد ماتوا أو قتلوا . ولما كانت فكرة التنظيم الحزبي غائبة عن اذهانهم فإن المهاجرين والانصار لم يمتلكوا تلك النظرة البعيدة التي تدفع الى التفكير في استمرار الحركة بعد رحيل الجيل الاول . وهكذا انتهى دور الصحابة في الدولة التي اقاموها بأنفسهم . ومن تبقى منهم في ذلك الوقت - وكان أغلبهم من صغارهم - سعى للتلاؤم مع الوضع الجديد ، كما يحدث لافراد كتلة مهزومة يجدون مصالحهم مضمونة في ظل الغالب فيندمجون في جهازه أو يلجأون الى العزلة مكتفين بما جمعوه من الثروة أيام سلطتهم ومنصرفين في نفس الآن الى خدمة الادبولوجيا وصيانة نصوصها المقدسة بالقدر الذي لا يتعارض مع سياسة الغالب .

من حيث التركيب الاجتماعي ، نجد بين الصحابة عدداً من فقراء مكة ويشرب والوافدين عليها بعد الهجرة . وكان من بين هؤلاء «أهل الصفة» - بضم الصاد وتشديد الفاء - وهم جماعة من المسحوقين قدرتهم بعض الروايات بأربعمئة شخص كانوا يعيشون في مسجد المدينة على ما يقدم لهم من صدقات . ويقال أن «أبوذر الغفاري» كان واحداً منهم . وفقراء الصحابة هم الذين عناهم القرآن حين تحدث عن المستضعفين أو في مواضع اخرى رد فيها على وجهاء مكة الذي عيروا محمد بهم وانتقدوه لأنه كان يقربهم ويعتمد عليهم . على أن هذه الفئة لم تكن هي الأقوى نفوذاً بين الصحابة . ففي مقابلها كان هناك عدد وافر من التجار الصغار والمتوسطين وزعماء القبائل الذين اظهروا كفاءة مرموقة في المستويات العليا من الاعمال القيادية على الصعيدين السياسي والعسكري بؤاتهم نفوذاً ضاعطاً في حياة النبي نفسه . وقد اشتد التمايز بين هاتين الفئتين بعد النبي ، وحين اتسعت الدولة وازدهرت بالفتوحات فاستأثرت الفئة الثانية بشمار الازدهار بعد أن اشاحت عن مبادئ الزهد التي دعا اليها الاسلام الأول . وبالطبع فقد أدى ذلك الى انشقاق الصحابة على بعضهم . لكن الاغلبية كانت في الواقع للشق المستفيد من

الازدهار بالنظر الى ان قلة فقط من الصحابة استطاعت ان تحافظ على تماسكها المبدئي أمام الاغراء . وقد تحول الى أغنياء كبار أشخاص من المستضعفين أنفسهم مثل «بلال الحبشي» و«صهيب الرومي» وهو ما يفسر انشاقهم عن «علي بن أبي طالب» . لكن الفئة الاخرى احتفظت بثلاثة من كبار الصحابة رؤوس المستضعفين وهم «عمار بن ياسر» و«أبوذر الغفاري» و«سلمان الفارسي» مما اعطاها قوة معنوية مكنتها فيما بعد من ادارة الصراع الذي انفجر خارج كتلة الصحابة وانخرط فيه جمهور المسلمين .

ان عدداً من كبار الصحابة ، من رؤوس المهاجرين والانصار ، قد اصبحوا منذ خلافة عثمان ، هم الفئة الاغنى في كل العالم الاسلامي الناشيء . وقد وردتنا أرقام مثيرة للدهشة عن ثرواتهم . ففي الطبقات الكبرى «لابن سعد» ، وهو أحد أوثق المصادر في تاريخ صدر الاسلام ، بلغت ثروة «الزبير بن العوام» اثنين وخمسين مليون درهم من النقد وكانت له املاك في مصر والاسكندرية والكوفة والبصرة والمدينة . وكان «لعثمان» عند خازنه يوم قتل ثلاثين مليون درهم ومئة وخمسين ألف دينار . وترك «عبد الرحمن بن عوف» ألف بغير وثلاثة آلاف شاة ومئة حصان ومزرعة تسقى بعشرين ناضح (دابة لسقي المزارع ونقل الماء) وذهب مصبوب في سبائك يقول «المسعودي» انه اخرج بعد وفاته الى مجلس عثمان وكوم على الأرض فحال بين الجالسين لارتفاعه عليهم . وكانت غلة «طلحة» من العراق وحده ألف درهم في اليوم وقد ترك من الأموال والعقار ثلاثين مليون درهم . وهؤلاء الاربعة من العشرة المبشرة وهم من قادة الصحابة الذين بشرهم النبي بالجنة كما تقول المصادر السنية . وينقل صاحب العقد الفريد ان «ابن عباس» كان يرتدي الرداء بألف درهم . وكان هذا الصحابي الكبير المعروف بلقب حبر الأمة والياً على البصرة لابن عمه «علي بن أبي طالب» فلما وجد الاحوال قد تدهورت لصالح الامويين واقترب علي من نهايته استولى على خزينة البصرة وهرب بها الى مكة التي كانت حينذاك قد خرجت من سلطة الخليفة . وهذه السرقة مشهورة وقد

رويت في أمهات المصادر الاسلامية . وفي نهج البلاغة رسالة تأنيب حزينة كتبها علي الى ابن عباس حول فعلته التي تركت في علي جرحاً عميقاً وزادت من شعوره بالخيبة . ويقال أن حبر الامة رؤي في مكة وهو يطوف بالمسجد الحرام وينشد :

وهن يهمنس بنا هميسا

ان يصدق الطير نك لميسا

وهذا البيت من شواهد اللغويين .

وكان هذا في الواقع حال معظم الصحابة الكبار . وهو أمر طبيعي يحدث في كل حركة اجتماعية تؤسس دولة ، ما لم نضع استثناء متحفظاً بشأن الحركات البروليتارية الكبرى لهذا العصر . وحركة القرامطة في العصر الاسلامي .

ومن المفارقة ان الصحابة من الشيعة الذين ثاروا على الاغنياء من جماعتهم لم يعرف من بينهم سوى عدد محدود اشاحوا عن المغنم وواصلوا مسيرة كفاح من أجل التوزيع المتعادل للثروات بدأوها من أنفسهم . والمثال المدهش لهؤلاء هم «أبوذر الغفاري» و«عمار بن ياسر» و«سلمان الفارسي» . وكان بين هذين القطبين المتباعدين جداً فئة سمحت لنفسها بشيء من الثراء أبعدها عن الفقراء دون أن يدمجها في المستأثرين . ومن المعروف ان المغنم الكبرى تكون عادة من نصيب قادة الحركات وكوادرها المتقدمة دون جمهورها الذي يبقى أقل حظاً من أئمتها الكبار ولو انه لا يعدم المكافأة على نضاله .

اكتسب الصحابة في نظر عامة المسلمين في احقاب تالية قدسية المؤسسة . وتروي المصادر السنية حديثاً للنبي يقول : «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» . وهو حديث مكذوب بلا شك لكنه يشكل قاعدة لجمهور المسلمين في تعاملهم مع موضوع الصحابة . وهذه القدسية لم تكن شديدة في الصدر الأول فقد وقف الشيعة والخوارج موقفاً نقدياً يعتمد على سلوك الصحابي ونهجه الاجتماعي والسياسي . وكتب الشيعة والخوارج تتضمن كثيراً من الانتقادات ، الجارحة أحياناً ، ضد شخصيات صحابية مرموقة . وسلوك بعض المعتزلة مسلماً ماثلاً . وقد

تطرف فيلسوفهم «ابراهيم النظام» فألف كتاباً في تجريح الصحابة كان كما وصف لنا عشوائياً قليل التحفظ . وكان الدافع اليه انكار «النظام» قاعدة الاجماع في الفقه فأراد أن يدعم رأيه باثبات عدم نزاهة الصحابة الذين يتفق الفقهاء على تقليدهم . ومن المؤسف أن هذا الكتاب لم يصل إلينا . وقد هاجم «أبو حنيفة» مؤسس المذهب الحنفي كلاً من «الزبير» و«طلحة» و«عائشة» لعصيانهم «علي بن أبي طالب» وافر مقاتلته لهم بوصفهم من الفئة الباغية المشار إليها في القرآن (انظر فرق الشيعة للنوبختي ط بيروت ص ١٠) .

ومع استكمال فرقة أهل السنة هيمنتها على جمهور المسلمين صار الموقف من الصحابة مشاراً لحالة خصومة بين الجمهور والاقلية الشيعية . وكان للخوارج كما بينت آنفاً رأي مضاد لأهل السنة في الصحابة لكنهم لم يتورطوا في الخصومة حول هذه المسألة لانهم عاشوا ، خلافاً للشيعية في عزلة نسبية عن الوسط السني . كما ان كتبهم لم تنتشر مثلما انتشرت كتب الشيعة (وهو السبب في انها لم تعرف على نطاق واسع حتى الآن) . ويعتبر الصحابي عند السني رمزاً أساسياً للإيمان . وقد تساهلوا في شرط الصحبة كما مربنا فجعلوها تصح بمجرد لقاء النبي والكلام معه . وتبعاً لهذا الشرط اعتبر «أبوسفيان» صحابياً كامل الحقوق رغم انه كان زعيم المشركين في حروبهم ضد الاسلام حتى فتح مكة حيث اسلم كرهاً . وقد اضطر النبي لارضائه بعد ذلك لتلين قلبه والتخفيف من حقه عليه (سنتحدث في فقرة قادمة عن المؤلف قلوبهم) . ويشترط أهل السنة للصلاة على النبي ان تكون مشفوعة بالصلاة على أصحابه فضلاً عن آله . ومن صيغها المعهودة : «صلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم» . أو في الصلاة الملحقة بذكر النبي وهي : «صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم» . وقد ترك هذا التقييم للصحابة اثرأ عميقاً في الوعي العام ، بحيث نجد شاعراً «كالجواهري» يضع ، وهو من منشأ شيعي ، وصف صحابي في المقابل لوصف نواسي في بيت جميل من قصيدة ملتبهة كتبها عن نفسه في أول شبابه .

نفس نواسية وعيش صحابي

أي شيء من التجانس في

وقد رأينا للتو أن التقابل بين الوضعين ليس حاداً إلى هذه الدرجة .

في المقابل ، وقفت الاقلية الشيعية موقفاً عدائياً لارجعة فيه من مجموع الصحابة . وهم يروون قولاً للباقر - امامهم الخامس - يتهم فيه جميع الصحابة بالردة عدا ثلاثة هم «أبوذر» و«المقداد» و«سلمان» (انظر رجال الكشي ص ٤) لكنهم قد يتوسعون فيزيدون هذا العدد الى سبعة هم الذين شهدوا جنازة فاطمة التي دفنت سرا . ويضع الشيعة جماعة أهل البيت مقابل الصحابة ، وهي بديلهم الشرعي الذي يستقون منه عقائدهم في أصول الدين واحكامهم في الفقه . وعندما يتحدثون عن تلك الاقلية من الصحابة التي تشيعت «لعلي» فإنهم لا يتناولونهم كأصحاب وإنما كأولياء «لعلي» . وقد استخدم اصطلاح الاركان الاربعة علماً على أولئك الصحابة الكبار الذين اسسوا التشيع الى جانب «علي» . وهو اصطلاح من الفخامة بحيث يتصاغر أمامه مصطلح صحابي . والصلاة الشيعية على النبي مشفوعة فقط بالصلاة على آله دون صحبه .

عني المؤرخون المسلمون بتاريخ الصحابة فاخصوه بمؤلفات مكرسة لتراجهم . أبرزها : «الاستيعاب» لابن عبد البر القرطبي ، «الاصابة في تمييز الصحابة» لابن حجر العسقلاني ، و«أسد الغابة في معرفة الصحابة» لابن الاثير . كما خصص ابن سعد ، وهو مؤرخ قديم من القرن الثالث ، مجلدات في طبقاته الكبرى للغرض نفسه .

الجاهلية والعصر الجاهلي

الجاهلية مصدر صناعي من الجاهل قصد به الوصف وتقرير الحال . وهي اصطلاح اسلامي اطلق على حالة العرب قبل الاسلام . ومناطق الوصف عدم معرفة الدين الحق والجهل بالله . وقد دأب القرآن على استخدام طباق الجهل والعلم (أو العقل) ليفرق بين المؤمن والمشرک . فالجاهل مشرک وبالعكس ، والعالم أو العاقل مؤمن وبالعكس . ومنطلقاً من هذا المعيار استخدم القرآن الجدل العقلي للبرهنة على وجود الله وصحة النبوات واثبات العقائد كالخسر والقيامة .

ان المقاربة بين الجهل والوثنية ليست مطردة في مساجلات الاديان السماوية فالمسيح ، أو من تكلم بلسانه ، تحدث عن فريسين ولم يتحدث عن جهال ، وقد خلت أناجيله من البراهين العقلية بالقياس إلى القرآن ، مما نجد له تفسيراً في كون الوسط الذي ظهرت فيه المسيحية وجاهدت لتغييره كان متحضراً . وهذا هو الوسط الروماني الوثني . ويمكن ان نستنتج من هذا أن الوثني قد لا يكون بالضرورة جاهلاً . وقد أقام اليونان الوثنيون حضارة مثقفة يمكن النظر إليها كنقيض حاد للتخلف الذي عرفته عصور أوروبا الوسطى التي كان يسودها دين ساوي / توحيد . والحقيقة ان الحضارات الكبرى كانت في جملتها من صنع الوثنيين أو غير المؤمنين بدين ساوي ، ولعلنا لا نستطيع أن نستثني من هذا الحكم غير الحضارة الاسلامية . وبناء على ذلك لا يسعنا أن نستخلص من اصطلاح

«جاهلية» دلالة حاصرة على الوثنية أو الاتحاد مستمدة من الارتهان القرآني بين الجهل والشرك.

على أن اختيار هذا المصطلح لتسمية ما قبل الاسلام من حياة العرب قد لا يكون مقصوداً به هذا المعنى المحدد بذاته . فالوثنية الجاهلية كانت في الواقع بعيدة عن الحضارة . وكانت الثقافة العربية حينذاك ثقافة شفوية قوامها الشعر والفولكلور من حكم وامثال وحكايات وأساطير . والمعروف أن الشعر كان هو الفن الغالب عليها . والشعر يقول الجاهل والمثقف والمتحضر والمتخلف فلا يتضمن حضوره دلالة حضارة الا من جهة مضمونه . أما المعارف التي وجدت حينذاك فكانت محدودة وتجريبية فرضتها حاجات عملية ناشئة عن نمط البيئة التي عاشها العرب في جزيرتهم .

ان المعنى الدال على الجهل بمعناه الحقيقي المضاد للعلم في مصطلح «جاهلية» يتضح أكثر لدى متابعة نقائضه في القرآن . فالى جانب التأكيد على التوحيد كمضاد للشرك نجد انجهاً طاعياً نحو تأكيد العلم ومرادفاته كمضاد للجهل . وقد تكررت مفردات أو مشتقات «علم» في القرآن أكثر من ثمانين مرة ، ومشتقات «تعليم» عشرين وكلمة «حكمة» واحد وعشرين ومشتقات «فقه سبع عشرة مرة (المعنى الاصلي للفقه هو الفهم والفطنة وهو معناه في القرآن) ومشتقات «فكر» سبع عشرة مرة ومشتقات «عقل» تسعة وأربعين مرة ، ووردت «النهى» مرتين و«الالباب» ست عشرة مرة . وتخفي هذه الظاهرة في القرآن من جهة اخرى ادراكاً لازمة المعرفة في مجتمع ما قبل الاسلام ، هو ما جعل الرسول يجمع الى رسالته التوحيدية مهمة تعليمية معادلة كان لها دور فاعل في التحويل الحضاري الذي قام به الاسلام للمجتمع العربي .

العصر الجاهلي هو المدة التي استغرقتها الجاهلية . وقد جرت محاولات قديمة لتزمين هذه المدة استندت الى بداية ظهور الوثنية عند العرب (يفترض المؤرخون المسلمون ان العرب كانوا على دين ابراهيم ثم أشركوا وهو افتراض غير تاريخي) .

ويتراوح التزمين بحسب هذا الاعتبار بين مئة وعشرين ومئتي عام . ويرى البعض ان هذه المدة تخص الجاهلية الثانية وان هناك جاهلية أولى تسبق هذه . ويستندون في ذلك الى ورود اسم الجاهلية الاولى مرتين في القرآن . وليس لهذا سند تاريخي وقد لا يتعدى وصف الجاهلية بالاولى في القرآن غرضاً بلاغياً يتعلق بوزن العبارة . لكن التزمين يمكن أن يتجه هنا الى تعيين حقبة مخصوصة هي حقبة العرب العاربة الذين نطقوا بالعربية الحديثة - عربية مُضر - وعرف لهم تاريخ موثوق نسبياً وغير مقطوع . وهذه الحقبة ليست طويلة جداً لان تاريخ العربية الحديثة قد لا يمتد الى اكثر من ثلاثة قرون قبل الاسلام . وعندئذ يمكن ان يكون العصر الجاهلي شاملاً لهذه المدة التي عاشها هذا الجيل من العرب واتسمت بالسماة التي اشتمل عليها مفهوم الجاهلية . وسيمكن بالتالي قبول فكرة التزمين كوسيلة لتعيين هذه المرحلة من تاريخ العرب بصرف النظر عن تعلقها بتاريخ مفترض لظهور الوثنية بينهم .

وتشمل الجاهلية ضمن هذا التزمين حالتين عاشتهما جزيرة العرب قبل الاسلام أولاهما هي حالة التحلل الحضاري التي شملت اليمن ومجمل السواحل العربية الممتدة منها الى الخليج . وقد نتجت هذه الحالة عن تدهور الحضارات التي كانت قائمة قبل العصر الجاهلي مع ما رافقها من انهيار الدول والاسرات التي رعت تلك الحضارات . الثانية هي البداوة الناتجة عن البيئة الصحراوية في الجزيرة . ونظراً لغلبة هذه البيئة فقد كانت البداوة هي الحالة الغالبة على العرب العاربة وهي بالتالي ما يحدد وصف العصر الجاهلي كمرحلة اقتصادية من تاريخ العرب . وتشتمل هذه المرحلة تبعاً لما كشفته الدراسات حتى الآن على المقومات المتكاملة الآتية :

غياب الملكية الخاصة للأرض والمراعي - انعدام الدولة - سيادة النظام القبلي / القبيلة كوحدة اجتماعية متضامة تحكمها سلطة ابوية في معزل عن غيرها من القبائل .

وكانت وسيلة الانتاج الاساس هي الرعي ، تليها الزراعة كهامش . ونظراً لوضع المناخ لم تكن هناك الا القليل من المراعي الدائمة . وقد تسبب ذلك في حالة الترحل التي كانت سلوكاً مشتركاً للكثير من قبائل الداخل . كما نتج عن فقر البيئة عادة الغزو التي حكمت العلاقات في البادية بعد ان صارت مصدراً أساسياً للرزق . وكان الهدف الاول للغزو هي الانعام . ويشمل هذا الوصف الابل والغنم والماشية ودواب الركوب لدالاتها على النعمة أي الثروة والسعادة .

وقد تبلورت من خلال هذا الوضع اخلاقيات الجاهلية بالتطابق مع حاجاتها وهي : الضيافة ، الثأر ، المروءة ، الايثار ، الجود ، احتقار العمل (الحرف اليدوية والزراعة) ، الجفاوة والعنجهية بينما نشأ عن انعدام الدولة نزوع شديد للحرية الفردية ونفور من الاستبداد وإباء للضميم كان محلاً للمقاومة وبالتالي حافزاً على الاقدام والشجاعة . وتسبب الصراع الداخلي في نمو العصبية القبلية كوعاء سيكو - اجتماعي للتطاحن وفي القضايا الجنائية كان مبدأ المسؤولية الجماعية هو السائد وكانت جريمة القتل - وهي الاكثر شيوعاً في ذلك الحين - تطال قبيلة القاتل بأسرها حيث يكون قتل أي فرد منها ادراكاً شافياً للثأر .

والحياة الجاهلية بسيطة في حاجاتها ومظاهرها . وكان الثريد هو الطعام المفضل للجاهليين . وينسب الى النبي حديث يقول : الثريد سيد الطعام . ولم يعرف العرب الاطعمة المركبة الا بعد اتصالحهم بالاجانب لا سيما الفرس . لكن الجاهليين كانوا يعتنون بالملابس اذ كانت لديهم صناعة نسج متقدمة في اليمن والشام . ويبدو مع ذلك انهم كانوا حفاة في الغالب . ومن هنا قول النبي : «استكثروا من النعال فإن المرء ما يزال راكباً ما انتعل» . ولم يكن للنظافة اثر مشهود في الحياة الجاهلية . وكانت مساكنهم - شأن معظم الفرنسيين في الوقت الحاضر - خالية من المراحيض ، ناهيك عن الحمامات . وكانوا يقضون حاجتهم في أي مكان . وقد استمر الاعراب يزاولون هذه العادة المقيتة في المدن الاسلامية المتحضرة .

ويروى ان الحجاج اصدر امراً بحبس من يبول أو يتغوط في مدينته الجديدة واسط . فقال اعرابي معلقاً على هذه الامر:

إذا نحن جاوزنا مدينة واسط

خرينا وصلينا بغير حساب

أجرى الاسلام الاول تغييرات جذرية على المجتمع الجاهلي فحرم العصبية القبلية وعادة الثأر والمسؤولية الجماعية والغزو وشجع على العمل وشرع قواعد للنظافة وهاجم عنجهية البداوة وكبرياءها الزائد . ويشير الغزالي هنا الى ان الصلاة - في شكلها الاسلامي - قد توخت هذا الغرض لأن ما فيها من ركوع وسجود قد أريد له تلطيف جفاوة العربي ، الذي كان سوطه يسقط فلا ينحني لأخذه . وقد روى عن حكيم بن حزام ، أحد جبابرة قريش ، أنه بايع النبي بعد فتح مكة على أن يصلي قائماً - دون ركوع وسجود - وان النبي وافقه على هذا الشرط (انظر احياء علوم الدين م ٣ ص ٣١١) . لكن النبي أبقى على الكثير من القيم الاخلاقية للجاهلية كما يستفاد من الحديث المشهور «انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق» . وبهذا يكون الاسلام الذي ثار على المجتمع الجاهلي وأسقطه لم يسقط الجاهلية وانما نفاهها في داخله . اما المبالغة في التنديد بها في النصوص الاسلامية الاولى فيجب أن يحمل على محمل الاعلام الصراعي ، الذي يصدر عن حاجة الى تنفيذ مسلمات الخصم أو مرتكزاته الاجتماعية تبعث على استعمال لغة صراع معمرة لا يتسع سياقها للفرز أو التحليل .

على أن ادانة الاسلام للجاهلية قد جعلتها موضوع اتهام بكل ما يتنافى مع احكام الشريعة واخلاقيات الدين . وقد استخدمها الادب الاسلامي بهذا المضمون في التنديد بالخارجين على الشريعة من الحكام . وهو ما يعنيه الكميت بن زيد بقوله في لاميته الهاشمية :

كلام النبيين الهداة كلامنا

وأفعال أهل الجاهلية نفعل

لكن انتقاداً آخر وجهه الى الامويين جردهم من خصلتين : تقوى أهل الاسلام، واحلام أهل الجاهلية (نصيحة الملوك للماوردي . مخطوط في مكتبة باريس). والمقصود بهذا الاتهام ان الامويين فقدوا الوازع الذي يمكن ان يحد من طغيانهم، وهوناً اما اتباع مبادئ الاسلام أو التزام قيم الجاهلية التي تنفر من الطغيان والتسلط .

وفي وقت لاحق صارت الجاهلية لدى بعض المثقفين حلماً يسموهم على مظالم الحضارة وتأثيرها المخرب على الشخصية الانسانية . نجد ذلك لدى الشريف الرضي وهو شاعر مرهف الحس عرف بشدة توفقه الى الحياة البدوية ونفوره من أهل مدينته بغداد، عاصمة العالم المتحضر يوم ذاك . لكن الرضي لم يجد، بسبب مركزه الديني، متسعاً لتسجيل موقفه القاطع كمحيد للجاهلية . وقد استمر يدور في حلم البداوة والتشرد فيها دون ان يتجرأ على ذكر الجاهلية الا في بيتين من قصيدة قالها على تخوف وتوجس قد يكونان السبب في ركاكتها، وهو شاعر كبير لا تعوزه ملكة التعبير عن هواجسه (انظر الديوان ٧١٤/٢) .

ويمكن ان يفسر على هذا النحو ميل المثني إلى الجمال البدوي وتنديده بتصنع نساء الحضرة، ومناجاة المعري لامرئ القيس في احدى لزومياته (انظر قافية الطاء مع الياء) . ويلاحظ ان هذه الهواجس قد ظهرت لدى هؤلاء الشعراء بعد مرور حوالي القرنين على النقد اللاذع الذي وجهه أبونواس للجاهلية وأسلوب حياتها معبراً في ذلك عن شغفه بالحضارة والحياة المدنية الزاهية . ولعل هذا راجع الى التفاوت بين شخصية ابونواس الواقعية، المنسجمة مع متطلبات الحضارة مهما يكن ثمنها وشخصية شعراء ومفكرين، كالذين ذكرناهم، متأسة في الحساسية المثالية . لكنه قد يكون نابعاً بشكل أعمق من استبصارهم التلازم، أو التزامن على الأقل، بين تقدم الحضارة وازدياد مساوئها مما لم يكن واضحاً بهذا القدر في زمن ابونواس .

على أن هذا التوجه لم يتبلور ليشكل تياراً أو مدرسة تناوى الحضارة وتدعو

الى العودة للبساطة، على المستوى الذي مثلته مدرسة التاوا الصينية التي تبنت دعوة لتدمير الحضارة، بما فيها الدولة، تنطلق من تحسها الشديد بالنكبات التي سببتها الحضارة للبشر.

لقد وجه النقد في الفكر الاسلامي الى الدولة بوصفها المسؤولة عن المظالم الاجتماعية، واقرن ذلك باتجاه مبكر للمعارضة والثورة على الصعيد السياسي الخالص. وفي مقابل حنين التاويين الصينيين الى المجتمع البدائي، البسيط، اللاطبقي، نجد لدى عامة المسلمين في عصورهم حنيناً الى الاسلام الاول: اسلام العهد النبوي والخلافة الراشدية، كرمز للعدالة يقع خارج العلاقة المتعارضة بين الجاهلية والحضارة. والمسلمون في هذا أوعى سياسياً والتاويون اكثر رومانسية وأوسع افقاً انسانياً.

العصور الاسلامية

تحدثت في الحلقة الغارطة عن العصر الجاهلي ورجحت أنه يبدأ من نشأة العربية الحديثة قبل حوالي ثلاثة قرون من الاسلام وينتهي بظهور الاسلام . وظهور الاسلام يتأرخ بالسنة الاولى للهجرة وهي بداية العصور الاسلامية . وهذا هو ما اختاره مؤسسو الاسلام ليكون تاريخاً لهم حين اتفق «عمر» و«علي» على انشاء تقويم اسلامي يبدأ بالهجرة . وقد أقر هذا التحديد في مقابل اقتراحين من بعض الصحابة احدهما يوصي بالبدء من نزول الوحي (اعلان الدعوة) والآخر بالابتداء من وفاة الرسول . وقد أهمل الأول لأن الاسلام كان حينذاك في طور الدعوة أي طور المعارضة : واهمل الثاني لأن وفاة الرسول لم تكن حدثاً حاسماً إذ أنها جاءت بعد ان أقام الاسلام كيانه السياسي والاجتماعي . والتاريخ يبدأ في المعتاد من نشأة هذا الكيان في حالة الحركات ذات الطبيعة السياسية-اجتماعية ، أعني الحركات التي تعمل للوصول الى السلطة وتشكيل مجتمع سياسي اي دولة ، ومثاله في الوقت الحاضر تاريخ الاتحاد السوفيتي الذي دشنه استلام البلاشفة للسلطة وتاريخ الصين الحديثة الذي يتحدد باستلام الشيوعيين الصينيين للسلطة ، حيث لم تتأرخ البداية بتأسيس أو ظهور الحركة الشيوعية في البلدين وانما بإقامة الكيان السياسي والاجتماعي الجديد فيهما .

ويدل اتفاق «علي» و«عمر» على التأرخة بالهجرة على ادراكهما

الخصيف لهذه الحقيقة لأن الهجرة تسجل نشوء الدولة والمجتمع الاسلاميين ، حيث انتقل الاسلام من طور الدعوة الى طور السلطة .

تشتمل العصور الاسلامية على الحقب الآتية :

العهد النبوي من ١ - ١٠ للهجرة .

الخلافة الراشدية من ١٠ - ٤١ للهجرة .

الخلافة الاموية من ٤١ - ١٣٢ للهجرة .

العصر العباسي / الاندلسي وسنسى لتزمينه فيما بعد .

تستغرق هذه الاحقاب سيرة نشوء وتطور الحضارة الاسلامية وتنتهي بانتهاء هذه الحضارة . وهي تتفاوت في خصائصها السياسية - اجتماعية والحضارية ، فالعهد النبوي والخلافة الراشدية يستغرقان مرحلة التأسيس الحضاري ويحملان لذلك طابعاً مزدوجاً من خصال الجاهلية وديمقراطية البداوة ومن خصال وقيم مجتمع طبقي في طور التكون تتداخل فيه ملكية تجارية وعقارية خاصة مع ملكية عامة للأرض . وإلى هذه الخصائص كانت المرحلة مطبوعة الى حد ما بحالة النزوع الثوري لحركة اجتماعية جديدة لم تفقد بعد كامل شحنتها الثورية . وقد شهدت المرحلة بدايات العلوم الدينية كالفقه والحديث والتفسير وبداية السياسات الاسلامية متمثلة في مفهوم الخلافة (انظر الحلقة الأولى) مع اتساع نطاق التعليم وتقلص نسبة الامية بين العرب . وفي هذه المرحلة أيضاً ظهرت أولى مؤسسات الدولة كالقضاء والادارة وأجهزة القمع (الشرطة التي أنشأها عثمان ، والسجون التي أنشأها عمر أو علي) .

في الخلافة الاموية تأبطرت الدولة واتخذت طابعها الاستبدادي المطلق ، وبدأ تكون الحركات الاجتماعية الجديدة من منطلق مناهضة الاستبداد . وتقدمت علوم الحديث والتفسير والفقه . واستعاد الشعر نشاطه بعد فتور شهدته المرحلة السابقة . كما نشطت الخطابة لتصبح فناً أدبياً متميزاً . وفي وقت متأخر نشأ النثر الفني منطلقاً من القرآن والخطب - لاسيما خطب علي والحجاج وزيد - . وفي هذه

الحقبة ظهر الفكر الفلسفي ، متمثلاً في علم الكلام ، تحت تأثير الصراع السياسي بين الدولة ومعارضيهها ، وفيها أيضاً ظهرت اوليات للعلوم البحتة والتطبيقية كالفلك والكيمياء على يد «خالد بن يزيد» وأمويين آخرين . وكانت الخلافة الاموية مزيجاً من الجاهلية وسير ورات التقدم الحضاري التي كانت تجري ببطء . ومن هنا انكر «ابن خلدون» اشتغال الامويين في العلوم لأنهم من جيل البدواة البعيد عن العلوم والصنائع . وهذا تعميم مضخم لنظريته في مراحل تطور الحضارة .

في العصر العباسي - الاندلسي حققت الحضارة الاسلامية كامل نهوضها على شتى الاصعدة . وقد استهل هذا العصر بالثورة العباسية التي اقامت دولتها على انقاض الحكم الأموي عام ١٣٢هـ . ويأتي هذا الحدث تأويحاً للتطور الاجتماعي والحضاري الذي اتمل في الحقبة السابقة واستدعى سلطة من طراز مختلف حتى يأخذ مداه المنشود . وتسجل الدولة العباسية انتهاء جيل البدواة بمجمل مؤثراته وخصاله وفيها انطلقت من عقالها القوى الاجتماعية الجديدة لتتضافر على اقامة صرح الحضارة بوتيرة أسرع من السابق . وقد جرى ذلك على قاعدة اقتصاد مديني تغلب عليه التجارة - التي أخذت حينذاك مدى عالمياً واسعاً - وتحتل فيه الحرف مكانة كبيرة نسبياً . كما تهيأت له روافد تمويل عريضة من النهب الامبراطوري الذي كانت عوائده تصب في المدن والخواضر الكبرى .

بوجه عام تميز هذا العصر بالظواهر التالية :

- ١ - نمو القوى المنتجة في المدن وازدهارها النسبي .
- ٢ - تطور الحركات الاجتماعية المناهضة للدولة واتساع نطاق الثورات المسلحة .

٣ - نضج الفكر الفلسفي وظهور الفلاسفة الكبار .

٤ - تقدم العلوم بالارتباط مع تقدم الفلسفة .

٥ - ظهور المدارس الفقهية الكبرى .

٦ - تطور الادب شعراً ونثراً وظهور الشعراء والكتاب الكبار.

٧ - اتساع العلاقات الدولية التي جعلت العالم الاسلامي يتصل من طرفه الشرقي بالصين ومن طرفه الغربي بأوروبا ممتداً بذلك الى معظم العالم المعروف آنذاك .

يستمر هذا العصر الى نهاية الحضارة الاسلامية . وقد سميت العصر العباسي - الاندلسي رغم أن «العباسي» هو الاسم الشائع لأن السلطة العباسية لم تمتد الى الاندلس منذ بدايتها، مما يجعل اصطلاح «عباسي» غير منطبق تماماً على المرحلة . وقد ابتدأ العصران العباسي والاندلسي في وقت واحد ولو أن التطور الحضاري في الاندلس جاء متأخراً لأن الاندلس بقيت من هذه الناحية تبعاً للمشرق . لكن نهاية العصرين كانت متقاربة فقد سقطت الخلافة العباسية سنة ٦٥٦ للهجرة واسترجعت قرطبة سنة ٦٣١ للهجرة . ومع ان استرجاع قرطبة لم يمهّد للحكم العربي لاسبانيا فإنه يسجل نهاية الحضارة الاسلامية في الاندلس ، لأن ما تبقى في ذلك الصقع من الوجود العربي كان مجرد امتداد لحضارة أفلة فقدت قدرتها على التطور . ويلاحظ هنا أن آخر فيلسوف اندلسي وهو «ابن رشد» توفي عام ٥٩٥ أي قبل استرجاع قرطبة بستة وثلاثين سنة ولم يخلفه فيلسوف آخر فيما تبقى من الاندلس . أما في المشرق فقد توفي «نصير الدين الطوسي» عام ٦٧٢ و«ابن كمونة البغدادي» عام ٦٨١ وهما آخر فلاسفة الاسلام وأقلهم أصالة . (الحق أن آخر الفلاسفة المبدعين هنا هو أبو البركات البغدادي وتوفي قبل «ابن رشد» بحوالي ربع قرن) .

وافق انقضاء العصر العباسي - الاندلسي حالة الركود في المجتمع الاسلامي ، وهي الحالة التي اقترنت بتدهور القوى المنتجة نتيجة انكباح سير التطور نحو مرحلة أكثر تقدماً كان مقدراً للحضارة الاسلامية ان تبلغها بعد أن شارفت ذروة نضجها في غضون القرن الرابع الهجري وما تلاه . ويأتي سقوط الاندلس وبغداد مؤشراً على هذا المال الذي يرتهن بعوامل تاريخية خارجة عن صدد

هذه المادة . ما يهنا هنا ان الحضارة الاسلامية كانت مع انتهاء هذا العصر قد توقفت عن النمو مسجلة بذلك نهاية ماسميناه : عصور اسلامية . ولكي نصل الى تخيم مقبول لهذه العصور يمكن ان نضع أيدينا على جملة أوضاع بدأت ملاحظها تتضح في غضون السادس الهجري لكي تكتمل لاحقاً في برهة لا تتجاوز القرن الثامن . هذه الاوضاع هي ما يشكل الضد للظواهر التي ميزت القرون السابقة بحيث يمكن اجمالها فيما يلي :

- ١ - تقلص رقعة المدن الاسلامية التي أخذت تفقد ازدهارها السابق .
 - ٢ - ضعف الحركات السياسية والاجتماعية المناهضة للدولة واختفاء بعض فرق المعارضة المسلحة كالقراطة والخرمية وتقلص بعضها الآخر الى طوائف دينية صغيرة كالاسماعيلية والخوارج (عدا اباضية عمان) . ويجري في هذا السياق تدهور الوعي الاجتماعي في المدن وطغيان الافكار الغيبية وبالتالي ضعف روح التمرد التي ساهمت في الماضي في خلق حركة العيارين وجعلت عوام المدن في حالة استعداد دائم للتحرك ضد السلطة .
 - ٣ - انحسار العقلانية الاسلامية متمثلة في المعتزلة التي لم يبق بعد القرن السابع من يمثلها فأصبحت بذلك في عداد الفرق المنقرضة .
 - ٤ - انتهاء عصر الفلاسفة الكبار وتوقف الابداع الفلسفي .
 - ٥ - ركود النشاط العلمي ، حيث لم يظهر بعد القرن السابع علماء من طراز علماء القرون السابقة .
 - ٦ - ركود الدراسات الفقهية واغلاق باب الاجتهاد . (الحالات التي بقي فيها الاجتهاد مفتوحاً لم تشتهر بابداع فقهي يمكن مقارنته بما تم في عصر المدارس الفقهية) .
 - ٧ - ضعف النتاج الادبي وتراجعته الى الصنعة والركاكة مقترناً ذلك بعدم ظهور شعراء من طبقة «المتنبي» او كتاب من طبقة «أبو حيان التوحيدي» .
- [شهدت العصور التالية استثناءات من الوضع العام هي بدورها نتيجة

لقوة الموروث وليس انعكاساً لواقع موضوعي . من هذه ظهور «ابن خلدون» في أواخر القرن الثامن، و«صدر الدين الشيرازي» في أواخر القرن العاشر .
بناء على ذلك يمكن اعتبار العصور الإسلامية اصطلاحاً مطابقاً للأوان المبتدئ بالسنة الأولى للهجرة والذي استوعب تاريخ الحضارة الإسلامية بمراحلها المتصاعدة حتى الوقت الذي شارفت فيه مرحلة الافول . وقد حددناه بالقرن الثامن على أكثر تقدير . ولو أن هذا القرن لم يتميز في الواقع عما تلاه من القرون الا بوقوعه على مقربة من الحضارة الذاهبة وهو ما قد يفسر لنا عظمة الاستثناء الذي مثله «ابن خلدون» .

وعلى هذا الاعتبار ايضا سوف يتعذر علينا سحب هذه التسمية على الأوان اللاحق ، الذي شهد سقوط هذه الحضارة ، وهو الأوان المستغرق سياسياً في الامبراطورية العثمانية وحكم الممالك والدويلات المتفرقة في مشرق ومغرب العالم الاسلامي .

أما معيار التسمية فسوف اشرحه في حلقة قادمة مكرسة لتعريف الاسلام والايان والتمييز بينهما .

بقي أن نذكر مقابلات العصور الإسلامية في العالم غير الاسلامي . وتشمل هذه ، رئيسياً ، كلاً من العصور الوسطى في أوروبا وعصور الحضارة الصينية . وقد جرى الباحثون على تعميم اصطلاح عصور وسطى ليشمل عصري الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية . وهذا غير دقيق لأن أوروبا كانت في العصور الوسطى تعيش في حالة تخلف تشبه تلك التي عاشها العالم العربي في العصر العثماني ، وبالتالي فإن اطلاق اسم عصور وسطى على عصور حضارة مزدهرة ينطوي على مفارقة . اضع الى ذلك أن العصور الوسطى دخلت دور الانتهاء مع انتقال الثقافة الإسلامية الى أوروبا ولا يمكن التوفيق بين هذه الحقيقة وبين اعتبار الثقافة الإسلامية نتاجاً لتلك العصور .

ربما كانت هناك حاجة الى اصطلاح موحد لمرحلة تاريخية معينة على

مستوى تاريخ العالم، الذي تلعب فيه أوروبا دوراً محورياً لا يظاله الشك، لكن اصطلاح عصور وسطى يمكن اهماله على الاقل عند الحديث عن حضارتين عملاقتين كالاسلامية والصينية منعاً لسوء الفهم. وفيما يخص تاريخ الحضارة الاسلامية، يمكن لاصطلاح «عصور اسلامية» ان يخدم الحاجة الى التفريق بين مرحلتين في تاريخ البلدان الاسلامية هما مرحلة الاسلام - الحضارة والاسلام - الدين. ويؤدي استخدام مصطلح عصور وسطى هنا الى الدمج بين المرحلتين وتجاهل هذا الفارق الجوهرى على صعيد التطور التاريخي لهذه البلدان. وبدون حل هذه المشكلة المنهجية التي يقع فيها علم التاريخ الحديث سوف تتعذر الاجابة على أسئلة من قبيل: لماذا ظهر «ابن رشد» في العالم الاسلامي وليس في أوروبا؟ ولماذا ظهر في القرن السادس الهجري وليس في القرن الثالث عشر؟ ولماذا ظهر «ابن سينا» في آسيا الوسطى وليس في اليابان؟ ولماذا عاش في القرن الخامس الهجري وليس في القرن الخامس الميلادي - أي حين كانت آسيا الوسطى خارج التاريخ الاسلامي؟ ان سؤالاً كهذا طرسه علي كاتب بريطاني لقيته في الصين كان فيما يبدو حائراً في تحليل السبب الذي جعل العرب ينتجون فلسفة راقية في العصور الوسطى ويعجزون عن انتاج مثلها في هذا العصر، وانما نشأت حيرة الكاتب البريطاني من النظرة الشائعة عن تاريخ الاسلام كوحدة مطلقة مع عدم وضوح التصورات المتعلقة بسقوط الحضارة الاسلامية وبالتالي عدم طرح مسألة ترمين العصور الاسلامية كموضوعة من موضوعات تاريخ الاسلام.

فيما يخص الحضارة الصينية، نجد أنها تسبق حضارة الاسلام بنحو من ألف عام لكنها تستمر معها في تطابق زمني يستغرق العصور الاسلامية بكاملها ثم تبدأ بالتوقف عن النمو في وقت مقارب لتوقف الحضارة الاسلامية. وهي تكاد تخضع لنفس الاسباب الكابحة لنموها. وتتألف المدة الصينية المطابقة للعصور الاسلامية من عصر تانغ وسونغ وهما من أزهى عصور الحضارة الصينية وفيهما اخترعت الطباعة وتقدم علم الفلك والطب وظهر كبار الشعراء واتسعت علاقات الصين

بالخارج من خلال العلاقات التجارية النشيطة مع العالم الاسلامي . ولا يميل علماء الصينيات الى استعمال مصطلح عصور وسطى لتزمين هذه الحقبة في الصين . لان تاريخ الصين مقسم بحسب الاسرات ولكل منها منجزات وأوضاع حضارية متميزة عن بعضها وعن مقابلها في العالمين الاسلامي والاوروبي . اصف الى هذا ان المراحل الاجتماعية في الصين لا تتزامن مع نظائرها في اوروبا . فالاقطاع ، الذي كان سمة العصور الوسطى ظهر في الصين بثوبه الشرقي / الآسيوي قبل ظهوره في أوروبا بعدة قرون . فهو أقرب الى معاصرة العبودية الرومانية منه الى الاقطاع القروسطي والاقطاع الصيني في عصري تانغ وسونغ تميز بنفس خصال الاقطاع الاسلامي تقريباً - ملكية الانتفاع وليس ملكية الرقبة - لكنه كان أشد بطشاً بالفلاحين . ويتشابه العصران الصيني والاسلامي في ازدهار التجارة ونمو الاقتصاد النقدي وهو ما لم تعرفه العصور الوسطى . وكان العصران مرشحين للتمخض عن مرحلة جديدة ذات خصائص رأسمالية انطلاقاً من هذا النمو لكن ذلك لم يتم بسبب خصوصية التطور الاقتصادي(*) في الشرق .

تحدثت في المادة السابقة عن العصور الاسلامية تعريفاً وتزميناً . ونحتاج الآن الى شرح مفهوم «اسلام» لاتصاله بتلك المادة .

تضمنت الآية (١٤) من سورة الحجرات أقدم تفريق لمصطلحي اسلام وايمان اتخذ فيما بعد أساساً لتعريف الاصطلاحين وتبيان مدلولات ومفاهيم كل منهما . نص الآية : «قالت الأعراب آمنا . قل لم تؤمنوا ولكن قولوا : أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم . . .» .

والآية تتعلق بالشخصية البدوية التي اصطدم بها الاسلام الأول في سعيه لتمدين المجتمع العربي والانتقال به من حالة المشاعية البدوية الى حالة المجتمع الطبقي المتحضر . ومن زاوية نظره الى مقومات هذه الشخصية كاشف مؤسس الاسلام جماعات الاعراب الذين وفدوا عليه لاعلان ايمانهم به بحقيقة انهم لا يمكن ان يكونوا مؤمنين للتو . وانما هم مسلمون فقط .

وقد اختلف المتكلمون في تعريف الاسلام والايان مع اتفاق جملتهم على كونهما اصطلاحين متسايزين ومستقلين في الدلالة . والاتجاه الأسيد يميل الى تعميم مفهوم الاسلام وتخصيص الايمان . وتبعاً لمنطوق الآية يكون الاسلام هو الاقرار باللسان من دون ان يعني بالضرورة قبولاً قلبياً بالعقيدة والتزاماً بالاحكام . أما الايمان فهو الاقرار بالقلب والعمل بالاحكام بعد الاقرار باللسان ، فهو متضمن للاسلام والاسلام غير متضمن له . أي أن كل مؤمن هو مسلم ولكن ليس كل

مسلم مؤمناً . ومن هنا يكون وصف مسلم شاملاً لافراد المجتمع الاسلامي سواء كانوا مؤمنين أم لم يكونوا .

وفي رواية لابن عساكر (تهذيب تاريخ دمشق ٢/ ٣٩٤) ان تابعياً يدعى ازهر المرادي سأل معاذ بن جبل ، من رؤوس الصحابة ، عن المؤمنين فقال : «هم الذين اسلموا وصاموا ، واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة» . وهذا التعريف يقوم على مراعاة العمل بالاحكام . ولعل معاذ قد افترض ان العمل بالاحكام لا بد ان يكون صادراً عن اقرار قلبي بالعقيدة . ولكن هذا الافتراض يصطدم بواقع آخر هو وجود المنافق كعضو في المجتمع الاسلامي . والمنافق يمكن أن يقوم بالفرائض دون أن يكون مؤمناً وانما على سبيل التقية . ولذلك لا يعتبر اصطلاح «منافق» مندرجاً في اصطلاح «مؤمن» ولو أنه مقبول كمسلم لأنه مقر باللسان . وقد اشترط المعتزلة للابتن شرطين بعد الاقرار الظاهري وهما العمل بالاحكام والاقرار بالقلب . وعندهم ان المقر بقلبه اذا لم يلتزم بحدود الشرع واحكامه ليس مؤمناً . وهو عندهم فاسق ، والفساق مسلم كالمنافق لكنه غير مؤمن . ومن المعروف أن المنافق مقر باللسان وليس بالقلب وقد يكون عاملاً بالاحكام ، والفساق مقر باللسان والقلب ولكنه غير عامل بالاحكام .

ويقول الغزالي في احياء علوم الدين ان الشرع لا يفرق بين المنافق والمؤمن من حيث الحقوق والواجبات وانما التفريق بينهما يكون يوم القيامة حيث يذهب المنافق الى جهنم والمؤمن الى الجنة . وهنا نسأل ان كانت الشريعة المستعدة الى هذا الحد للتساهل في تعميم وصف المسلم لكي يشمل المنافق ، مستعدة ايضاً لادراج فئات المجتمع الاخرى ضمن هذا الوصف؟ ان الآية التي اعترفت للاعراب بكونهم مسلمين رغم انهم لم يؤمنوا بعد بالعقيدة قد استندت الى نطقهم بالشهادتين . وقد اعتبر النطق بالشهادتين كافياً وحده لقبول اسلام المرء دون أن تصحبه أية اجراءات أوتحقيقات لاختبار النية . وفي مصادر السيرة خبر مشهور عن أمر سرية بعثه النبي فقتل رجلاً من المشركين كان قد نطق بالشهادتين .

ولما حاسبه النبي برر فعلته بأن القتل لم ينطق بهما رغبة في الاسلام وانها للتخلص من القتل، فرد عليه النبي: هلا شقت عن قلبه؟ ويعتبر هذا الرد من النبي مانعاً لاختبار النية في حالة النطق بالشهادتين.

ثمن اذن اقرار بالدخول الشكلي في الاسلام. وهو اتجاه يمكن ان يعبر عن خطة ما لتوسيع رقعة المجتمع الاسلامي باعفاء الداخلين فيه من شرط الايمان. وفي وسعنا القول ان مؤسس الاسلام قد صدر عن هذا التفكير حين تقبل اسلام الاعراب مجرداً من الايمان. وبالطبع فهو ما كان ليوذ أن يفصل بين هاتين الخطوتين في الانتهاء الى مجتمعه الناشيء لولا أنه ادرك استحالة التعامل على اساس القناعة القلبية مع جميع الناس. ويشعر منطوق الآية التي تضمنت هذا الفصل بشيء من التنديد بالشخصية البدوية التي تستعصي على التطويع الديني، فهو اذ قبل منهم اسلامهم انكر عليهم عدم الايمان فجاءت الآية متضمنة الاقرار بالمطلب الأدنى مع النقد الهادف الى الكمال.

من الواضح تماماً هنا ان النص على قبول صفة المسلم غير المؤمن قد اعطى فرصاً فسيحة للانضواء تحت لواء المجتمع الاسلامي. ويمكن ان نشهد دليلاً على ذلك في سرعة مسلمة الجزيرة العربية بعد فتح مكة. اذ يصعب الزعم بأن ذلك الانضمام الجماعي للقبائل والجماعات والافراد الذي تلاحق في بحر عام واحد كان نتيجة ايمان مفاجيء بصحة نبوة محمد بقدر ما كان يعبر عن اندفاعات مختلفة الاهداف وجدت في سعة افق مؤسس الاسلام ومرونته العالية مفتاحاً للارتباط بالحدث الكبير الجديد.

ومن الجدير بالملاحظة ان هذه الآية لم تنسخ رغم انها تبدو كما لو كانت تكتيكاً من النمط الذي أَلْمَنَّا به للتو. ويعني عدم نسخ الآية بقاء حكمها، أي استمرار القبول الشرعي بحالة المسلم غير المؤمن بصرف النظر عن راهنية الحاجة الى توسيع رقعة الاسلام.

ويمكن أن نستخلص من هنا أن الشرع الاسلامي يوافق على الاسلام

الشكلي، أي الدخول في المجتمع بصفة مسلم غير مقتنع بالعقيدة وغير عامل بأحكامها. ومع أن النبي كان يبين للمهتدين الجدد ما يجب عليهم إداؤه من الفرائض، فإنه لم يتابع التزامهم بها فيما عدا الزكاة. وقد جرى التشديد على الفرائض في القرآن والحديث دون تحديد عقوبة للاخلال بها، وبما له دلالة هامة هنا نهي القرآن عن التجسس بنص صريح. هذا إلى جانب مبدأ شرعي توخى الفصل بين حقوق الله وحقوق الناس. والأولى هي العبادات أما الثانية فالمعاملات الدنيوية. وقد أوضح الفخر الرازي في تفسيره أن حقوق الله مبناها على التسامح وحقوق الناس على الضيق. وفي ضوء هذا الموقف نستطيع أن نفسر عدم ظهور مؤسسة كمحاكم الفتش تتولى التنقيب عن صحة إيمان الناس وادائهم للعبادات، ولو أن وظيفة المحتسب التي أنشئت في العصر العباسي قد تضمنت شيئاً يسيراً من ذلك ولكن دون أن تسمح له بأكثر من العقوبات التأديبية.

على أننا لانبث أن نجد لدى الفقهاء خطأ مغايراً يتبلور بالتعارض مع حكم الآية. لأن الشريعة في صيغتها التقنية التي أخذتها على يد الفقهاء تشترط على من ينطق بالشهادتين التزاماً بأحكامها وإداء لفرائضها. فهي لا تفرق بين المسلم والمؤمن ولا بين الإسلام والإيمان. وقد اتجه مفسرو أهل السنة للتخلص من حكم الآية إلى تأويل الفرق بين الإيمان والإسلام على أنه واقع من جهة اللغة. أما في الشرع فالإسلام والإيمان عندهم واحد. ومن الواضح أن هدف الآية لم يكن تقرير مسألة لغوية غير داخلية في اختصاص القرآن ولا مهمته وإنما أريد بها إثبات حكم شرعي.

وقد خالف المعتزلة أهل السنة فاشتروا شروطاً خاصة للإيمان. لكن غرضهم لم يكن نفس غرض القرآن لأنه يأتي في سياق مذهبهم التوفيقي في منزلة بين المنزلتين والمتعلق بوصف مرتكب الكبائر. ولذلك عني المعتزلة بتحديد وصف المؤمن في مقابل الفاسق وليس المسلم.

لا شك في ان الآية قد صارت في حكم المنسوخة بعد النبي في ضوء الشروط التي وضعها أهل السنة لمن ينطق بالشهادتين . على اننا نلمس في أيام الفتح المبكرة شيئاً من التفكير في ادماج غير المسلمين في المجتمع الاسلامي يمكن ان نجد مثلاً عليه في وصية لعمر بن الخطاب الى قادة الفتح ان يبلغوا أهل البلاد المفتوحة من النصارى وغيرهم انهم اذا القوا السلاح ولم يحاربوا فسيكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم . ويتعارض هذا التوجيه مع النص الصريح للآية التي أوجبت الجزية على أهل الكتاب . وهو لم يطبق لهذا السبب أولغيره حيث قيد غير المسلمين بقيد الذمة الذي يجعلهم مواطنين من الدرجة الثانية

على اننا اذ نخرج من دائرة الشريعة ونصنف فئات المجتمع الاسلامي تبعاً لمعايير أخرى يواجهنا اصطلاح اسلام وقد استخدم في معنى مقارب لمفهومه المقابل للابائ . والأمر يتعلق بسيرة الحضارة الاسلامية والعناصر التي ساهمت في بنائها . في هذه المنحى نجد المجتمع الاسلامي ينطوي على خليط شديد التنوع يتألف من المسلم والمؤمن والمنافق والفساق . كما يتألف من غير المسلم كاليهودي والنصراني والمجوسي والصابئي ومن اللاديني والملحد والزنديق . وقد اندرج الاربعة الأوائل تحت اصطلاح مسلم واندرج الاربعة الآخرون تحت اصطلاح ذمي ، أما الآخرون فاحتفظوا بتسمياتهم الأصلية . مع ما يترتب عليها من وضع قانوني ، فالملحد الذي بقي ذمياً ترك امر الحادة لطائفته . والملحد المسلم بقي مسلماً كغيره من المسلمين وفي الحالات التي تعرض فيها للملاحقة فقد لوحق بوصفه مسلماً . مع ملاحظة هامة هنا وهي ان المسلم الذي يغير دينه الى دين آخر : يهودي أو نصراني أو مجوسي أو صابئي كان يحكم بالقتل على الردة . أما المسلم الذي يلحد أو يتزندق فإن أمره يبقى مؤجلاً ما لم يتعرض بالصدفة لمقلب من فقيه أو أمير . وبين الحاليتين فارق جوهري ، فالاجماع حاصل على معنى الردة الشرعي وحكم المرتد ، في حين يختلف الفقهاء حول معنى الاحاد والزندقة وحدودهما وحكم صاحبهما .

ومع هذا التفاوت في خلطة العناصر الاجتماعية، ثمة ما يجمعها ويعطيها تمايزها كعناصر مجتمع معين وثقافة معينة. فالمجتمع الاسلامي تطور من خلال المساهمة المتظافرة لمجموع فئاته على تنوع أديانها وأثنياتها. وإذا استثنينا الفقه فإن المعارف الاسلامية بدءاً من الأدب حتى العلوم والصناعات كانت نتاج المجهود الموحد للمسلمين، على اختلاف اتجاهاتهم ومعتقداتهم، وغير المسلمين على اختلاف أديانهم، وللعرب وغير العرب من رعايا الدولة الاسلامية، وينضوي هؤلاء جميعاً مع مجمل ما انتجوه تحت اصطلاح «تاريخ اسلامي وحضارة اسلامية» الذي يكتسب من هنا مفهوماً دينياً يتجاوز المضمون الديني لكلمة «اسلام» ولأنه يندمج - المضمون الديني - في داخله كواحد من مقوماته العديدة. وعلى هذا الاساس يقوم تاريخ الاسلام الحضاري حيث يدرس تحت عنوان فلسفة اسلامية زنادقة كالرازي ويهود مثل ابرو البركات البغدادي أو تحت عنوان طب اسلامي صابئة كآل قره ونصارى كآل بختيشوع أو ابن التلميذ. . . ويعتمد هذا التحديد على الوحدة الجيو- تاريخية لحضارة الاسلام مع ما اتسمت به من التداخل والتكامل بين عناصرها الدينية والاثنية والاقليمية. هذا فضلاً عن وحدتها اللغوية شبه المطلقة.

وبنفس المفهوم الذي تتضمنه كلمة اسلام في اصطلاح حضارة اسلامية يمكن ان نستخدمها وصفاً للوعاء الزمني الذي يحتوي تاريخ هذه الحضارة فنقول: «عصور اسلامية» لتلك المسافة من الزمن الممتدة بين عام نشوء المجتمع والدولة الاسلاميين والمنتھية مع سقوط الحضارة التي اقامها الاسلام. وقد حاولت تخييم هذه العصور في المادة السابقة. وهي مع الاختلاف الممكن في ترمين نهايتها لا يمكن ان تشمل على أي حال تلك العصور التي لم تعد فيها قائمة بالفعل، وهي العصور التي دأب المؤرخون المعاصرون على تسميتها بالعصور أو الفترة المظلمة. وهذا يعني بالطبع اننا لا نستطيع ان نتحدث عن برهة كالبرهة العثمانية بوصفها من عصور الاسلام، مثلما يتعذر علينا ان نسحب وصف «حضارة

اسلامية» على الامتدادات المعاصرة للاسلام ، الذي يحتفظ اليوم بدلالة احادية مستمدة من محتواه الديني الخالص .

قبل اختتام هذه المادة اود الاشارة ، لمقتضيات الامانة العلمية ، الى ان طه حسين قد سبق له ان تنبه الى عمومية اصطلاح اسلام كوصف لما نسميه تاريخ وحضارة الاسلام . ونقتبس فيما يلي نصين تضمننا هذا المفهوم من كتابه الهام (تجديد ذكرى أبي العلاء) .

«الأمم الاسلامية ، هذا اللفظ ايضاً ضيق في نفسه الا ان تتوسع فيه وتدل به على معنى وضعي جديد فتفهم منه ، اذا اطلق ، جميع الذين دانوا لحكم المسلمين أو سكنوا أرضهم او اشتدت بين المسلمين وبينهم الصلة» (ص ٢٣) .

«لفظ المسلمين هذا هو أحق الالفاظ ان يدل على هذه الأجيال المختلفة ، على ان نفهم منه أجيال الناس المتفقين في هذا اللون الذي شرحناه (يقصد الحياة والثقافة الاسلاميين) وان اختلفوا في الجنس واللغة والدين» (ص ٤١) .

الفرق الاسلامية

الفرقة في اللغة هي الجماعة من الناس وفي الاصطلاح هي كتلة منظمة ذات معتقدات وأهداف مشتركة تميزها عن غيرها .

انقسم المسلمون الى فرق لأول مرة في خلافة «علي بن أبي طالب» . وكانوا قبل هذا الاوان أجنحة وأرهاب متقاربة الاهداف ولكن من غير تنظيم تمييزه عن بعضها . . وأول الفرق ظهوراً هي الشيعة ثم الخوارج . لكن هؤلاء لم يكونوا كل المسلمين ، فقد عاصرهم مسلمون من انصار الأمويين ومسلمون محايدون لا ينتمون الى جهة . ولم يعرف انصار الامويين باسم معين . وقد صنفهم تاريخ كمبردج للإسلام أهل سنة . وهو تصنيف مبكر ، لأن أهل السنة لم يتمايزوا كفرقة تحمل هذا الاسم الا بعد حوالي القرنين . ومن حيث الموقع الاجتماعي كان انصار الامويين هم بقايا الارستقراطية القرشية القديمة وعناصر الارستقراطية الاسلامية الجديدة التي تكونت مع الفتوحات . أما المحايدون فهم نفر قليل من الصحابة الاغنياء الذين آثروا اعتزال السياسة ليعيشوا من ثروتهم حياة تجمع بين مطالب الدين والدنيا .

جاء الانقسام الى فرق على حساب الانقسام الى قبائل . لكن الانقسام الاخير لم يتخلخل كثيراً وانما تداخل في كثير من الاحيان مع الاول . وصار من الشائع حينذاك أن يحمل عضو الفرقة انتماء القبلي فيكون شيعياً من بني أسد أو خارجياً من تميم . ومن دون أن يترتب على هذا تشيع بني أسد كلهم أو خارجية

بني تميم ، فإن احتفاظ المنتمي بهويته القبلية يحفظ له حقوقه في القبيلة الى جانب حقوقه في الفرقة . وكان على القبيلة ان تحمي ابنها رغم انها قد لا تكون على وفاق معه . وقد استمر هذا الانتفاء المزدوج الى اوان متقدم نسبياً من العصر العباسي . قلنا ان أول الفرق ظهوراً هي الشيعة . وقد عرفوا بهذا الاسم لتشييعهم لعلي بن أبي طالب ، وهذا الامام هو أحد أهم وأقدم محاور الانقسام في المجتمع الاسلامي . وقد قيل عنه أنه أول من شرع القتال بين أهل القبلة ، أي أول من قنن الحرب الأهلية في الاسلام ، واتهمه خصومه الامويون أنه أول من فتح على هذه الأمة باب الفتنة وسفك الدماء ، مما يشير بمجمله الى علاقاته المباشرة ببداية الانقسام في الاسلام . وكانت الفرقة الثانية وهي الخوارج انشقاقاً من الشيعة . ومنه اتخذوا اسمهم .

كانت الشيعة والخوارج هما الفرق الرئيسية لبضعة عقود من الحكم الاموي . ثم بدأت تظهر فرق جديدة في خضم الصراع الذي خاضته المعارضة الاسلامية ضد الامويين . وكان في مقدمة هذه الفرق هي المجبرة أي القائلون بأن الانسان مسير لا غير وهو المذهب المعروف بالجبر أو الجبرية [يقابله في الانكليزية FATALISM ويضعه بعض المترجمين مقابل DETERMINISM وهو خطأ لأن الأخيرة هي الحتمية] . واقدم من روج لهذا المذهب هم الامويون . ويقال أن «الحجاج بن يوسف» قال حين قذف الكعبة بالمنجنيق في حصاره «لابن الزبير» : هذا منه تعالى . . لكن الجبرية أصبحت فيما بعد فرقة مستقلة ليست بالضرورة على وفاق مع الامويين .

بعد ذلك ظهرت القدرية ونسبتها الى القدر . ومناطق النسبة بحثها فيها وليس اعتقادها به ، فالقدرية لا تقر بالقدر وتقول ان الانسان خالق لأفعاله . وظهور القدرية رد على الجبرية الأموية ولذلك طاردها الأمويون . وهي ثالث فرقة معارضة بعد الشيعة والخوارج . وفي وقت مقارب ظهرت الجهمية مذهب «جهم بن صفوان» وهي مزيج من الجبر وأفكار المعتزلة الأوائل .

وفي اثناء ذلك حدث الارجاء، وكانت بدايته خصاماً حول الاطراف المتناحرة من الصحابة وما دار بينهما من حروب وقتل حتى نهاية الخلافة الراشدية. وأمام تعارض الأقوال بشأن المحق منهم قال فريق من المسلمين بارجائهم الى يوم القيامة وعدم ابداء الرأي فيما شجر بينهم. والارجاء بهذا المعنى هو الحياد. لكن المصطلح تطور الى معتقد يتمسك بعدم تكفير او تفسيق المسلم مهما فعل والقول بأن الايمان لا يزيد ولا ينقص بافعال صاحبه وان المسلم والمؤمن سواء وان كل من نطق بالشهادتين فهو في الجنة. وتنسب بداية الارجاء الى «الحسن بن محمد بن الحنفية حفيد «علي بن أبي طالب». وهي محتملة جداً لأن ابن الحنفية وأولاده تميزوا بسلوك انتهازي يتناسب مع بواعث القول بالارجاء. وقد اعتبر المرجئة من اتباع السلاطين وهم السلف البعيد لأهل السنة.

في أواخر الأمويين ظهرت المعتزلة أو تطورت عن القدرية. ثم تكاملت كمذهب في غضون أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث. وفي حدود منتصف القرن الثالث بدأت فرقة أهل السنة تتمايز كتجمع صغير ولكنه مؤثر ونشط، بعد أن لقيت دعماً يبدأ من «المتوكل». ومن ذلك الحين شاع اصطلاح «سني» كمقابل لفرق أساسية أخرى. شيعة، خارجي، ومعتزلي. . . وفي القرن الرابع ظهرت الاشاعرة انشقاقاً من المعتزلة اعلنه المعتزلي السابق «أبو الحسن الأشعري». والاشاعرة فرقة سنية تتميز عن الاصل باتخاذها الجدل المنطقي سبيلاً لاثبات العقائد. وأهل السنة يعتبرون المنطق بدعة.

انشطرت الفرق الى فرق وشعب في وقت مبكر من ظهورها. فنشأت الكيسانية من الشيعة في بواكير النصف الثاني من القرن الأول والزيدية في أوائل القرن الثاني. وانقسم الخوارج الى شعب صغيرة اخذت في الغالب اسماء قادة كانوا يتمايزون عن جماعتهم برأي مخالف في قضايا غالباً ما تكون آنية. والخوارج سريعو الانقسام. وقد عانوا من كثرة التشرذم طوال القرن الأول قبل ان يستقروا من خلال الاباضية في عمان وبعض انحاء المغرب. والاباضية اكبر فرق الخوارج

وأكثرها تماسكاً. وتفرع الشيعية في العصر العباسي الى شعب و فرق شتى فظهرت الاثنا عشرية والاسماعيلية ثم النصيرية مع تفرعاتها الثانوية. كما تعددت شعب المعتزلة مع اختلاف متكلميهها حول مقولاتها الاساسية. وشعب المعتزلة هي مدارس اكثر منها فرق بالمعنى الذي حددناه. وفيها ما هو نتاج سيرة تطوير تتم على يد مفكر فيكون له اتباع يتسمون باسمه دون ان يحمل ذلك معنى التفرع او الانشطار.

ترجع جميع الفرق الاسلامية الكبرى الى منشأ سياسي. يصدق هذا على الشيعة والخوارج والقدرية، التي ظهرت كما قلنا رداً على جبرية الامويين. وتماثل هذه الفرق في سعيها الى السلطة. وقد وصلتها وجربتها: الشيعة في خلافة «علي» وحكم المختار ثم في الدولة الفاطمية لاحقاً. والخوارج في دولها المتقطعة في عمان والمغرب، والقدرية في حكم يزيد الناقص «بن الوليد بن عبد الملك». كما تتفق هذه الفرق في معارضتها للخلافتين الاموية والعباسية بالاساليب السياسية والعسكرية. وهي بهذا المعنى حركات ذات هدف سياسي تم التعبير عنه بلغة الدين بينما جرت محاولات الوصول اليه بالعمل المسلح. وكان السبب الارأس لظهورها وتوسلها بهذه الوسائل هو سقوط الخلافة الراشدية وقيام الخلافة الاموية بنهجها الاستبدادي الذي عبر عنه مسلمو صدر الاسلام باصطلاح: «الملك العضوض» أي النظام الملكي القائم على القمع. ويصدق هذا الوصف أيضاً على تفرعات هذه الفرق لا سيما فرق الخوارج والشيعة. ومن الملاحظ هنا ان العمل المسلح كان الاسلوب المشترك لجميع الفرق في الخلافة الاموية. وتشمل هذه الحقيقة تلك الفرق التي لم تتصل نشأتها بخط معارض للامويين. وهي هنا الجبرية والمرجئة. وقد قامت هاتان الفرقتان بحركة مسلحة واسعة النطاق قادها «الحارث بن سريج» وهو مرجئي، و«جهم بن صفوان» وهو مجبر. وكانت حركة ائتلافية ضمت الى جانب المرجئة والجبرية أتراك آسيا الوسطى المشركين آنذاك كما حظيت بدعم الشيعة على لسان شاعرها «الكميت».

على أن تغييراً طرأ في العصر العباسي على المعتزلة دفع بها بعيداً عن السياسة وفرغها للعمل الفكري . حدث هذا بعد اخفاق حركتها المسلحة ضد « المنصور » بقيادة « ابراهيم بن عبد الله » . (ماحدث في عهد المأمون وخلفائه ليس وصولاً الى السلطة السياسية ولكن توسلاً بها لنشر المذهب وفرضه على المخالفين) . والسري في ذلك ان هذه الجماعة انطلقت في المنشأ من اساس فكري وظفته لغرض سياسي ، ومع استمرار تقدمها في السيرة والتنظيرية لمذهبها غلب الاساس على الغرض فاستغرقها النشاط الذهني المكرس حصراً لاثبات معتقداتها والمنافحة عنها . ومن هنا صارت عقيدة المعتزلة في العدل وحرية الارادة وغيرها هي الغرض الاقصى التي تسمو الى الكفاح من أجله ، مما جعلها مستعدة للاستعانة بالسلطة لنشر العقيدة حتى لو كانت هذه السلطة من ذلك النمط الذي سبق للمعتزلة واسلافهم القدرية ان قاتلوه في معارك دامية . وهي هنا تقدم مثلاً على الحركة السياسية التي تتحول نتيجة ظروف معينة الى حركة فكرية منقطعة عن منشأها .

وشأن المعتزلة ، كان الاشاعة فرقة ذات هدف اديولوجي تكافح في سبيله بوسائل العمل الفكري . ولم يتورط الاشاعة في عمل سياسي مباشر . لكن الفرقة الام وهم أهل السنة كانوا سياسيين في المقام الأول لأن هؤلاء نشأوا على هامش الخلافة العباسية والتزموا الدفاع عنها ضد معارضيها من سائر الفرق . ومن الجدير بالذكر هنا ان المجبرة اندجحت في أهل السنة التي كانت تجميعاً سلفياً ضم القائلين بالجبر والارجاء الى جانب أهل الحديث وفقهاء المذاهب الاربعة . ومن خلال هذه الصيغة الموحدة التي اخذت اسمها من دعوى تمثيل السنة النبوية مارست هذه الفئات توجهها السياسي المصائب للخلافة العباسية والحاكمين باسمها من ملوك وامراء الطوائف .

في نفس الوقت الذي حافظت فيه الفرق الاخرى على خطها السياسي ، فقد شاركت في نصيب متفاوت من العمل الفكري . وكان للشيعنة مساهمة موسعة

في هذا الميدان ، لا سيما الاسماعيلية والاثني عشرية . لكن الخوارج كانوا أقل حظاً فيه . ويرجع ذلك الى الطبيعة العامة لهذه الفرقة التي نشأت على أساس قتالي حتى النهاية . وكانت مساهمتها في العمل الفكري محدودة بأوقات الاستراحة القليلة من القتال . كما يرجع شيء منها الى «القعدة» وهم قلة من الخوارج كانوا لا يشاركون في العمل المسلح .

انتجت الحركة الفكرية الهائلة التي عمت ديار الاسلام جماعات وفرقاً ذات تكوين فكري يجعلها اقرب الى المدارس الفكرية والفلسفية منها الى الفرق ذات الهدف السياسي المباشر . لكن العادة جرت على تناول هذه الجماعات ضمن تاريخ الفرق بوجه عام . وهناك حاجة الى اعادة تصنيف الفرق الاسلامية لفرز ماكان يشكل جزءاً من السياسيات الاسلامية بشكل يصح عليه وصف حزب أو تنظيم سياسي ، عن تلك الحركات التي نشأت أو تبلورت في ميدان الصراع الفكري واكتسبت بالتالي صفة المدارس الفكرية . وقد مرّ بنا مثال المعتزلة كانقطاع فكري لمنشأ سياسي . ولدينا مع ذلك حالات كثيرة نشأت فيها الفرق كحركات فكرية غير مرتبطة بحافز سياسي مباشر .

حدثت تغيرات كبرى على خارطة الفرق في العصور الاسلامية وبعدها . ففي الخلافة الاموية كانت الشيعة والخوارج تتناصفان النفوذ والانتشار . ولوان كفاءة التنظيم الشيعي وارتباطه بالعمل الادبيولوجي اعطى الحضور الشيعي أرجحية على الخوارج من حيث تعدد ميادين النشاط . وكانت القدورية اصغر حجماً ، وكذلك المرجئة . أما في العصر العباسي فقد أخذت الشيعة بالاتساع على حساب الخوارج . وبظهور الاسماعيلية كان النشاط الشيعي يغطي العالم الاسلامي برمته عدا الاندلس ، بينما اخذ الخوارج بالتضام في جنوب الجزيرة رئيسياً في عمان ، وفي بعض بقاع المغرب . وكان لهم انتشار كثيف في خراسان ومايليهما لكنه تقلص بمرور الوقت حتى زال كلياً . وفي المقابل نجد اتساعاً في نشاط المعتزلة شمل العراق وخراسان وما وراء النهر (آسيا الوسطى) ، كما غلب وقتاً

ما على بلدة عانة ، وكانت آنذاك مدينة كبيرة ، وتدمر والاهواز وطنجة في المغرب وتونس واذربيجان . . وكانت المذاهب السلفية محصورة في الاندلس ومصر والحجاز . وبعد أن خضعت مصر للحكم الفاطمي ساد فيها التشيع الاسماعيلي غير أنه لم يتغلغل في المجتمع الذي بقي في مجمله سلفياً .

مع انحدار الحضارة الاسلامية نحو الافول بدأت تغيرات جذرية تحدث على خارطة الفرق : اخذت المعتزلة بالانطفاء تدريجياً حتى تلاشت في غضون القرن الثامن الهجري . ومع المعتزلة اختفت الفرق الاخرى التي وضعناها في عداد المذاهب الفكرية . وفي وقت لاحق لاختفاء المعتزلة اختفى الأشاعرة ، الذين واصلوا نشاطهم الفكري من خلال بعض رموزهم الثقافية المتقدمة رداً من الزمن بعد أفول الحضارة . وقد أشرنا الى تقلص الخوارج وانكفائهم في انحاء من المغرب وعُمان . أما الشيعة فقد انتهت الاسماعيلية بعد زوال الخلافة الفاطمية وتدمير قلاعها في المشرق على يد المغول الى الانكفاء في معاشر معزولة ببلاد الشام والهند وآسيا الوسطى . بينما احتفظ الاثنا عشرية ببقايا كبيرة تركزت في ايران وتوزعت على العراق ولبنان وباكستان والهند والافغان . وتناول هذه البقايا من الشيعة نشاطاً دينياً يغلب عليه الطابع السلفي . لكن طوائف الغلاة لم تراجع عن أصولها الهرطقية .

في المقابل ، نجد أهل السنة يحتلون المواقع التي اخلتها المعتزلة والاسماعيلية ويتقدمون ليصبحوا الفرق التي تمثل اكثرية المسلمين الساحقة . بدأ ذلك من القرن الثالث وتسارع في الحقبة السلجوقية ثم صارت أهل السنة ما هي عليه اليوم مع بروز العثمانيين كقوة أولى في العالم الاسلامي . وفي هذه الأثناء كان اصطلاح «فرقة» يختفي لحساب اصطلاح «طائفة» الذي شاع في زمن متأخر مقترناً بانكماش الفرق الى متضامات صغيرة تعيش في المحيط السني .

عدد الفرق الاسلامية لا يسهل ضبطه . وقد حدد في حديث يقول :

«ستفترق امتي اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة». والحديث يجب أن يكون من وضع أهل السنة الذين يكفرون جميع الفرق الا أنفسهم. والعدد الفعلي للفرق يزيد على هذا اذا اخذت تفرعاتها في الحساب. لكن الفرق الرئيسية أقل منه.

تاريخ الفرق موزع بين مصادر التاريخ العام الذي رويت فيه اخبار الخارجين على الدولة في العصور الاسلامية المختلفة، وبين المصادر التي كرست لاجبار الفرق وآرائها. ومن بين المؤلفات البارزة في هذا الموضوع: «الملل والنحل» للشهرستاني، و«مقالات الاسلاميين» للأشعري. والمؤلفان من أئمة السنة لكنهما سجلا أخبار الفرق ومعتقداتها بأمانة مؤرخ محترف. وكتاب «الفصل في الملل والاهواء والنحل» لابن حزم. وفي هذا الكتاب عرضت آراء الفرق لمناقشتها ودحضها وابن حزم ظاهري متشدد لكنه كان اميناً في عرض آراء خصومه. ومن المصادر الهامة كتاب النوحي «فرق الشيعة» ويحتوي على افادات موجزة عن مذاهب أهم الفرق إلى جانب الفرق الشيعية. وثم كتاب لعبد القاهر البغدادي مشهور لدى الباحثين المعاصرين عنوانه «الفرق بين الفرق» والبغدادي داعية سني شديد التعصب، الى حد الهوس، وقد كرس كتابه للتشنيع والفضح، ورواياته تفتقر الى الامانة وال ضبط ولا يمكن التعويل عليها. وقد عني به المستشرقون كثيراً واتخذوه مرجعاً أساسياً لمباحثهم حول الفرق والمذاهب غير السنية.

علم الكلام

الكلام هو الحديث والقول . هذا في القواميس . وحين يستجد لقوم ما حدث في حياتهم يزيد على موجود القواميس فهم يلجأون الى التوليد والمجاز من بين وسائل اخرى ، للتعبير عن فحوى الحدث الذي استجد . ويتكفل الاستعمال بصقل المعنى المولد والمجازي فيمنحه شخصية الاصطلاح المعبر في الذهن عن فحواه الجديد ، رغم أنه قد لا يكون دقيقاً في وصف الحدث . ومن هذا القبيل مصطلح علم الكلام . وأصله من قولهم : تكلم فلان في القدر أو غيره ، فصار كلامه دليلاً على موضوع بعينه هو ما يتضمنه المقصود بالكلام . وقد أصبح الكلام من فروع الاستذهان عند المسلمين ، أي علماً من علومهم وعرف صاحبه باسم «المتكلم» وصار يقال قضية كلامية ومباحث كلامية وأقوال المتكلمين . . . الخ .

علم الكلام بحسب التعريف المستمد من موضوعاته ومنهجيته هو الجدل في المسائل الاعتقادية . فهو بهذا المعنى فرع من اللاهوت يستند الى الجدل والمداخلة العقلية وقد ترجمه المستشرقون الى DIALECTICAL THEOLOGY

لكن علم الكلام لم ينشأ بسبب لاهوتي ، فأصله يرجع الى الخوض في قضايا محددة اثيرت في مجرى الصراع بين الامويين وجمهور المسلمين الذين كانت تضمهم الفرق المعارضة واتباع وتلامذة الفقهاء وأهل الحديث . وينسب الجاحظ في رسالته «الكتاب» هذا المنشأ الى معاوية وزيد بن أبيه . وهو التزمين الشائع لدى عموم المعتزلة . وقد نقل عن معاوية قوله ان خلافته كانت بأمر أو رضا الله القادر

على أن يغير مالا يرضى عنه من الأمور. وليس من المستبعد أن يكون معاوية قد استفاد من النصوص القرآنية التي تضمنت هذا المعنى أو ذكرته بصراحة كآية ٢٦ من سورة آل عمران: «قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء» وهي من الآيات السجالية التي اعتاد القرآن أن يرد بها على خصومه. لكنها اشتملت على مفهوم جبري مستقل الدلالة هو ما يمكن أن يكون معاوية قد انتبه إليه فوظفه لصالح استيلائه على الخلافة. وقد صارت الجبرية معتقداً سائداً في الخلافة الأموية.

وكان على معارضي الأمويين أن يردوا بمعتقد معاكس يسحب الشرعية عن خلفائهم ويعطيها لجمهور المعارضة. وهذا ما حصل في وقت مبكر. وقد جاء الرد على يد رجل من التابعين كانت له صلة مع أبوذر الغفاري وهو معبد الجهنمي الذي يقول مؤرخو علم الكلام انه أول من تكلم في القدر. وكان معبد معارضاً للغفاري وقد ختم حياته مشاركاً في حركة ابن الأشعث المسلحة ضد الحجاج بن يوسف في العراق، حيث اسروقتل بأمر الحجاج. ويعني الكلام في القدر انكاره والقول بأن الانسان خالق لافعاله ومسؤول عنها وليست مقدرة عليه من الله كما يقول الأمويون. ومنه سمي اتباع معبد «القدريّة». (المعنى الأصلي المقصود هنا هو «الضد - قدريّة»). ومثلما استند المجبرون الى القرآن كذلك القديريون الذين رجعوا الى آيات نسبت المشيئة الى الانسان، أي أنها جعلته بمثابة خالق لافعاله باختياره وليس بقضاء. ومنها قوله: «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».

وفي زمن مقارب قال بعض المسلمين بالارجاء. وكان ذلك نتيجة للجدل الذي دار حول الصراع بين الصحابة وحول صفة وعقوبة مرتكبي الكبائر من المسلمين. وقد استند الارجاء في هذا أيضاً الى القرآن كقوله: «وآخرون مرجون لأمر الله» [مرجون: مرجأون، من الارجاء، وقد حذفت الهمزة على الطريقة الشائعة في لغة الكلام].

يتضح من هنا أن التيارات الرائدة في علم الكلام قد نشأت في مدد متقاربة

وتحت دوافع سياسية واستندت الى مصدر واحد هو القرآن . ومحط الاشتراك في الرجوع الى القرآن هو نصوصه المتشابهة ، وهي الآيات التي يحتاج فهمها الى التأويل لغموض مراميها أو لتعارضها . وقد اتاحت هذه الآيات للفئات الاجتماعية المختلفة أن تأخذ منها ما يلائم اغراضها باللجوء إلى التأويل

نشأ علم الكلام اذن نشأة اسلامية خالصة تعبر عن تأثر التفكير العقلي في مجتمع صدر الاسلام ، البعيد كان عن التأثيرات الخارجية . وكانت ولادته طبيعية تماماً ان من حيث ظهوره كانعكاس مباشر للصراع السياسي أو كمارسة استذهانية للتعامل مع القرآن .

لكن علم الكلام وقد استكمل منطلقاته لم يكن ليستمّر في علاقته المتقاطعة مع السياسة . فالظاهرة الاستذهانية بعد أن تولد من رحم الظرف الاجتماعي تبدأ بالخضوع لناموسها الخاص . ومن هنا نجد التيارات الكلامية الأولى تتبلور ، بعد أن تعبر مخاضاتها الصراعية مع الامويين ، في مدارس فكرية تبدو كما لو كانت مقطوعة عن تاريخ المنشأ . وقد تعمقت هذه التيارات ونضجت حين التفت بعلموم الاغريق والهنود . ومن أميز التحولات كان ظهور المعتزلة في غضون القرن الثاني بعد ان سبقتها القدريّة الى تخطيط ما صار فيما بعد من مبادئها الاساسية . وطرأت في هذه الاثناء دواع جديدة للخوض في جدل العقائد منها الدفاع عن أصول الاسلام ضد انتقادات أهل الملل الاخرى وما اسندعاه من استخدام المنطق الجدلي الذي بدأ بسيطاً ثم اغتنى بمنطق وفلسفة اليونان . ومنها الصراع فيما بين المدارس والمذاهب الاسلامية نفسها ، ذلك الصراع الذي وجه اتباع الفرق نحو التنظير والأدلة واثار لديهم حاجة الى تقنين وشرح أصولهم . وكان من نتائج ذلك اتجاه الفرق ، التي بدأت كتحريك سياسي أو عسكري صرف ، الى علم الكلام لتشكيل منظوماتها العقائدية الخاصة بها . ويصدق هذا على الشيعة والخوارج . ومن المعروف ان هاتين الفرقتين لم تنشأ في شكل تحرك جدلي كالقدريّة أو المرجئة وإنما اكتسبتا هذا الشكل فيما بعد . وكان للتطور اللاحق في بنية المجتمع

المواد الأساسية للاستذهان الاسلامي عدا الميتافيزيقيا الصرفة . ولعل أفضل مؤشريمكن أن نقيس به مدى النضج الذي ناهزه علم الكلام نجده في مؤلف التهانوي «كشاف اصطلاحات الفنون» وهو قاموس فلسفي / كلامي موسع عرضت فيه أبواب الفلسفة وعلم الكلام كما وصلت إليه في مراحل نضجها المتقدمة^(*).

حقق المتكلمون بولوجهم هذه المضامير منجزات مرموقة . وقد استعيدت ذرية ديموقريطس التي وظفها الاشاعرة لاثبات وجود الخالق ، لكن الخوض فيها كموضوع فلسفي قاد الى بعض التطوير في أصولها . ومن ذلك محاولتهم حساب عدد الذرات التي يتألف منها الجسم ، حيث نوقشت مسألة العدد الأدنى للذرات التي ينبغي اجتماعها لكي يكون الجسم جسماً . والمعروف ان العدد الأدنى هو مايشكل منه المسمى في الفيزياء بالجسيم وفي الكيمياء بالجزء . وأدلي بآراء هامة حول العرض والجوهر وحول الحركة والسكون والعلاقات فيما بينها . واستطراداً من البحث في مسائل الارادة والفعل والتولد والاستطاعة والكسب وما أشبه ، اثرت قضايا دراسية اضافت الى رصيد المعرفة في المجتمع الاسلامي . كما لعبت المساجلات الكلامية دورها في توسيع الاهتمامات الثقافية للفرد العادي . ومن المساهمات الأساسية لعلم الكلام فتح باب التفكير الحر في الطبيعة ، وهوماتم على يد المعتزلة من خلال قنوته أفعال الخالق وتقريبها من عمل الطبع لا الارادة . وفي أثناء ذلك كان السوعي التقليدي يصطدم بطروحات كلامية ذات طبيعة مجازفة ، واقتبس للقارئ تقريرات من الحسين بن النجار رأس شعبة النجارية من المعتزلة منقولة عن كتاب «المنية والأمل» لابن المرتضى [مخطوط في مكتبة المتحف البريطاني بنسختين رقمهما 3937 و 3772 or] .

. . . . ان الله قادر بمعنى ليس بعاجز وحي بمعنى ليس ميت .

الاسلامي وتعقدات تركيبته الاجتماعية أثر كبير في نمو ونضج مقولات المتكلمين كما في ظهور مذاهب كلامية أخرى لم تعهدها الحقب المبكرة كأهل السنة والاشاعرة والكرامية وغيرهم . .

وتحت ناموس تطوره الخاص، تفرع علم الكلام وتوسع فامتد الى حقول معرفية لا تعلق لها بموضوعات المنشأ. فصار المتكلمون يبحثون في قضايا الطبيعة والمجتمع دون الارتهاق مباشرة بالجدل العقائدي. وتشكل من هذه المباحث ما يمكن اعتباره «فلسفة كلامية» تقف بازاء، أو تتكامل، مع الفلسفة الاسلامية التي تطلق في المعتاد على اعمال من اصطلح على تسميتهم «فلاسفة الاسلام».

والفرق بين الفلسفتين هو في المنهج وطريقة العرض، فالمتكلمون يعتمدون الجدل أو يقررون اطروحاتهم بأسلوب سردي مقتضب يتحاشى الاسهاب والتفريع شبيهه بأسلوب فلاسفة الصين أو فلاسفة الاغريق السابقين لارسطو. والفلاسفة يعتمدون البرهان وفق المنطق الارسطي / الشكلي، ولغتهم انضج ومنهجيتهم أدق وأكثر حماساً، وموضوعات الفلسفة أوسع فهي تشمل الميتافيزيقيا (الماورثيات ومبادئ الفلسفة) مع فلسفة الطبيعة وقضايا الوجود الاشد تعقيداً.

على أن علم الكلام اقترب من الفلسفة الاسلامية اكثر في أمد لاحق، فصار يستخدم منطق ارسطو. وتعقدت مباحثه فامتدت الى قضايا الوجود والماهيات، ولو أنها بقيت في منأى عن الميتافيزيقيا الصرفة. واتحدت احياناً صفة المتكلم والفيلسوف في شخص واحد أو كتاب واحد. ومن غرارات ذلك فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) وهو متكلم سلفي قادته عقليته المتبحرة وثقافته الواسعة الى الوقوع في شرك الفلسفة. ومؤلفاته مزيج من موضوعات علم الكلام والفلسفة الاسلامية. ونجد مثلاً على ذلك أيضاً لدى مؤلفين متأخرين عن الفخر الرازي كالإيجي صاحب «المواقف» وهو كتاب من عدة مجلدات اشتملت على

... الجسم اعراض مجتمعة . ويجوز أن يقع في الجواهر تضاد كالسواد والبياض (مخالفة لارسطو) .

.. الكافر يصح منه وجود الايمان في حال وجود الكفر (تجوز اجتماع الضدين) وقدرة الكفر تضاد قدرة الايمان ومع ذلك فهي مصححة لوجود الايمان .

.. العجز يجعل الايمان مستحيلاً ولا بد ان يجعل الكفر كذلك لانه يضاد قدرة الايمان . وهذا ثابت في قدرة الكفر .

.. الانبياء والمؤمنون لا يستحقون الثواب الدائم على ايمانهم والكفار لا يستحقون العقاب الدائم على كفرهم (مخالفة للقرآن) . . «ورقة ٢٢- ٢٣» .

وكان لعلم الكلام باطروحات هذه وطريقته في عرضها أثر في المجتمع اقوى مما للفلسفة التي بقيت معدودة من علوم الخاصة .

ورغم ان علم الكلام وظف، بعد الحقبة التأسيسية التي عارضت الامويين، للدفاع عن العقائد، فقد انتهى في حالات عديدة الى طرح افكار هرطقية أو الحادية . ويرتبن ذلك بعقلنة مباحث المتكلمين . وعندما يتدخل العقل في منظومة عقائد فهو يزعزعها على الاغلب .

وقد تعرضت مسلمات دينية وشخصيات مقدسة إلى نقد المتكلمين لا سيما المعتزلة . وادى التعمق ببعض فلاسفة الكلام الى المجاهرة بالالحاد، كما حصل لابن الراوندي . لكن مروق المتكلمين اقتصر في الغالب على الهرطقة . وقد مرت بنا أقوال حسين النجار بشأن الثواب والعقاب والكفر والايمان . ولهذه الأقوال نظائر عند غيره . فقد انكر ابو بكر الاصم وهو من أئمة الاعتزال المروقيين، وجود الروح خارجاً بذلك على اجماع أهل الاديان، كما انكر نزول الملائكة يوم بدر خلافاً لتصريح القرآن بنزولهم واشتراكهم في القتال . وألف الفيلسوف المعتزلي ابراهيم النظام (بتشديد الظاء) كتاباً كرسه لنقد الصحابة واستقصاء اخطائهم .

وشرح تلميذه أحمد بن خابط والفضل الحربي بتفضيل أبوذر الغفاري على النبي محمد في مقام الزهد .

وقال المعتزلي الاندلسي اسماعيل بن عبد الله الرعيني بأن كل انسان يمكن ان يكون نبياً اذا بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس ، فالنبوة عنده اكتساب وليست اختصاصاً لاحد . وقال الشيخ الاشعري محمد بن الحسن لا يجوز ان نقول محمد رسول الله بل كان محمد رسول الله لأن محمد لم يعد موجوداً بحسب نظريتهم في عدم بقاء الاعراض . وقد أدى هذا القول الى موته مسموماً على يد السلطان التركي محمود بن سيكتكين طبقاً لبعض الروايات .

وهذه أمثلة قليلة لما أدى اليه النظر العقلي في العقائد من زاوية علم الكلام . وقد تحسّن أهل السنة خطورة هذا الاتجاه فوقفوا ضد المتكلمين أو حرموا المباحث الكلامية . وألف الغزالي كتاباً سماه « الجوامع العوام عن علم الكلام » ، وكتب السيوطي « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » وينسب الى الشافعي فتوى في المتكلمين قضى فيها بأن « يضربوا بالجريد ويحملوا على الابل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام » واستبعد صدور مثل هذه الفتوى من الشافعي والارجح انها من مصنوعات أهل السنة في الاوان السلجوقي .

وقد اظهر هؤلاء وعياً جيداً لتأثير علم الكلام في العقائد فوضعوا حديثاً عن أبوهريرة يقول : « اننا هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم . . » والسؤال من أفعال العقل وهو السبيل الموصل إلى الزندقة التي تمر هنا من طريق مباحث المتكلمين . كان العصر الذهبي لعلم الكلام هو عصر المعتزلة الذهبي ، الذي امتد الى ما بعد القرن الرابع . لكن النشاط الكلامي استمر بعد انحسار الاعتزال على يد الاشاعرة ولو بابداعية أقل وتداخل سلفي أبعد تأثيراً .

وفي الاحقاب التي اعقبت افول الحضارة كان لايزال هناك متكلمون تجذبهم قوة الموروث للكتابة في موضوعات علم الكلام دون أن يعبروا بالضرورة

عن اراء الفرق الكلامية التي لم يكذبى من يمثلها بعد القرن الثامن . وقد اتصل
حضور هؤلاء بالعصور الحديثة ومن المعهم محمد بن علي التهانوي المتوفى في
منتصف القرن الثامن عشر . وهو هندي . وكتابه الذي اشرت إليه آنفاً من أهم
المراجع المتبقية عن الفكر الفلسفي الاسلامي بفرعيه الكلامي والفلسفي .

* للباحث في الفلسفة حسام الدين الألوسي كتاب بعنوان «حوار بين الفلاسفة المتكلمين»
يدخل في هذا الباب .

الزهد في اللغة ضد الرغبة . يقال زهد فيه بمعنى لم يرغب فيه . ثم خصصه الاستعمال بقلة الرغبة وليس عدمها باطلاق . ومنه قولهم زهيد للقليل دون المعدوم . والزهد في الاصطلاح ضد البذخ والترف . ومن مرادفاته التقتشف وهو اكثر من الزهد في مرتبة اللارغبة .

تتفق الاديان على جعل الزهد من لوازم الايمان الصحيح . ويعم ذلك على الخصوص الاديان الكبرى الثلاثة : البوذية والمسيحية والاسلام .

والاديان في دعوتها للزهد تصدر عن جوهر البساطة فيها ، مع تعلقها بالنعيم الماورائي . ورغم ان الاكليروس الديني لا يستبطن في المعتاد هذا الجوهر الكامن في التدين نظراً لما عرف به من الميل الى البذخ ان في الحياة الشخصية لافراده أم في طريقة ممارسته للشعائر ، فإن البساطة تبقى ، كسمة مشتركة لجمهور المؤمنين ، مطلباً لازماً لبناء الحياة الروحية المثلى في مجتمع الاديان ، بينما تمثل حياة الاكليروس كاستثناء في نطاق محدود .

وبتأثير التأكيد الماورائي لهذا المطلب يتكون لدى المؤمنين استعداد ، ولو متفاوت ، للتخلي وسلوك طريق الحرمان الطوعي . يحدث هذا بالاشتراك لدى جميع أتباع الاديان ، لا سيما البوذية والكثير من أديان الهند الاخرى . وهو شائع كذلك في الاديان السامية عدا اليهودية القائمة على عقيدة ذات طبيعة تجارية . ونجبرنا مصادر السيرة النبوية ان صحابياً مرموقاً هو «عثمان بن مظعون» وقع تحت التأثير

المخدر للنعيم الماورائي فعزم على قطع عضوه التناسلي ولبس الصوف حتى يتفرغ للعبادة، فنهاه النبي موضحاً له ان سنته تقضي بالجمع بين الدنيا والآخرة. وتلعب البلاغة الدينية دوراً كبيراً في تأجيح هذه النزعات العدمية لدى المؤمنين الخالص. ويبدو المأثور الاسلامي المنقول عبر بلاغة القرآن الشديدة التميز موزعاً بين وطأتين: جوهر الدين المستبطن بلغته الخاصة به، والاهداف السيا - اجتماعية لدعوة الاسلام. وتصرف «عثمان بن مظعون» هو نتيجة، منطقية إلى حد كبير، للخضوع الاحادي للغة النص. ولم يكن ذلك حدثاً استثنائياً فغالباً ما كان النبي وخلفاؤه يواجهون امتحانات سلوك عديمي كهذا كانت توجب عليهم معادلة اللغة الدينية البحتة بمنطق دنيوي يؤكد على بشرية الاسلام.

وقع النص الاسلامي بشأن الزهد في تعارض مع السياسة العملية لقيادة الدعوة في «يثرب». فمع الشروع في شن الهجمات على قوافل قريش التجارية، ثم في خوض الحروب وارسال السرايا، وجدت القيادة الاسلامية لديها اموالاً صالحة للتوزيع على جمهورها. وكان التوزيع يطرد مع توالي الانتصارات في الحروب وتزداد حصة الفرد الواحد منه. وقد وزعت اموال تزيد احياناً كثيرة عن حاجة الموزع عليهم. هذا بينما ادى ازدهار النشاط الاقتصادي في مجالات النفوذ الجديدة للاسلام الى تزايد ثروات عدد من الصحابة المتخصصين في التجارة. وقد جرى ذلك دون ان تخف وتيرة الدعوة الى الزهد وإيثار الآخرة.

نجد في النصوص الاسلامية الاولى تعايشاً بين تحييد الزهد ونبذ الدنيا وبين النهي عن الرهبة، كما نجد لدى قيادة الدعوة اتجاهاً قوياً لمجاراة المطالب الدنيوية للصحابة. وقد أبيع التمتع بالطيبات واستعمال الكماليات في آية محكمة رد فيها القرآن على دعوات بتحريمها: «قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق؟ الأعراف، ٣٢» هذا في حين حُرِّم لبس الحرير على الرجال واتخاذهم للفرش والاثاث كما حرم الذهب. ويشمل التحريم استعماله في الحلي

الرجالية كالحواتم وفي المواعين المنزلية والعمومية كالآنية والملاعق . لكن هذه التحريمات لم ترتدف بإيجاب لبس الملابس الغليظة أو الأسمال .
على صعيد السلوك العملي ، شاعت في صدر الاسلام ثلاثة غرارات :
- الغرار الأول ثراء فاحش ومعيشة مترفة .
- الثاني تقشف يقرب من التصوف والرهينة .
- الثالث ثراء بنسبة معينة مع معيشة وسط بين الترف والشطف .

الغرار الأول كان شائعاً بين الصحابة الاغنياء وأفراد الارستقراطية الاسلامية ، بمن فيهم بعض مؤسسي الاسلام . وفي طبقات «ابن سعد» أن «عثمان بن عفان» كان يلبس ثوب الخز بمئتي درهم والبرد الياني بمئة درهم . وكان يشد أسنانه بالذهب . وكان «عبد الله بن عمر» يلبس الثياب المصبوغة بالمشق أو الزعفران وكان يأكل الدجاج والفراخ والخبيص (حلولى) في البرمة ، وهي قُدر من حجر منحوت . وكان «معاوية» يأكل امعاء البط المحشوة بالسكر واللوز والمقلية بالزيت . وكان لابنه «يزيد» شراب يُستحضر من عصير رمان حلوان وعسل اصفهان وعصير زبيب الطائف وسكر الاهواز وماء بردى . وينقل «ابو حيان التوحيدي» في «البصائر والذخائر» أن «عبد الله بن عباس» الملقب حبر الامة كان يرتدي البرد بألف درهم وان «تميم الداري» كان يشتري المصلى بألف درهم (ج ٢ ق ٢ ص ٢٥٦ - ٢٥٧) . وقد توسعت هذه الفئة في بناء القصور ، التي لم تكن معهودة في عهد الاسلام - مكة والمدينة . وكانت لهم متجعات في الامصار المفتوحة أو في ضواحي المدن الحجازية . ومن الاماكن التي تذوقوا الإقامة فيها ضاحية المزة في دمشق وقد سكنها «اسامة بن زيد» حبيب الرسول ومات فيها . واتخذوا لركوبهم براذين مهذبة دربت على السير بأبهة وخيلاء . والبرذون صنف من البغال تكون امه اتناً وابوه حصاناً . اما أموالهم فإن احصاءات المصادر التي تناولت تواريخ الصحابة والتابعين تشير الى ملايين الدراهم ومئات ألوف الدنانير وألوف المقتنيات من العبيد والخيول ، علاوة على الاقطاعات . تنصدر هذه الأرقام أسماء

بارزة من الصحابة وقادة الفتح كالزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وسعد بن أبي وقاص وعمرو بن العاص .

مقابل هذه الفئة وجدت نزعة مغالية في الزهد يتصدرها «ابوذر الغفاري» و«سلمان الفارسي» . الأول امتنع عن الاقتناء فلم تكن لديه اقطاعات كما لم يكتنز شيئاً . وكان يكتفي براتبه الذي عين له في ديوان العطاء المخصص للمقاتلين . ولم يكن يستعمل راتبه كله وانما يأخذ منه نفقة عياله ويوزع الباقي . وكان له منزل بسيط وأثاث بسيط وعدد من الماعز للاستهلاك المنزلي . لكن «الذهبي» ذكر في ترجمة ابوذر من «سير اعلام النبلاء» انه كان يرتبط ثلاثين حصاناً مكرسة للجهاد ، وكان يأخذ نصف هذا العدد حينما يخرج إلى جبهة الفتوحات ويبقي نصفها لتستريح . ولم يذكر «الذهبي» من كان يخرج معه على هذه الخيل . اما «سلمان» فكان مثل صاحبه «الغفاري» لا يملك شيئاً ، وأربى عليه في انه كان لا يستعمل راتبه وانما يوزعه كله ويعتاش من عمل يده [كان يشتغل في سف الخوص الذي تعلمه في المدينة المشهورة بنخيلها] . ويدولي اننا لن نستطيع العثور على اسماء غير «سلمان وابوذر» يمكن ان تعمها هذه النزعة فهي اقل النزعات شيوعاً بين مسلمي صدر الاسلام .

الفئة الثالثة أشاحت عن البذخ لكنها لم تتكشف . ويندرج في هذه الفئة الخلفاء الراشدون الثلاثة «ابوبكر وعمر وعلي» وفريق من الانصار ومعظم اشباع «علي بن ابي طالب» وكان «ابوبكر» تاجراً متوسطاً منذ الجاهلية وقدرت ثروته يوم اسلم باريعين الف درهم . وقد استمر في المتاجرة بعد الاسلام ولكن دون ان يوفر ارصدة اضافية تجعل منه تاجراً كبيراً . أما «عمر» فكان أقرب إلى الفقر ولم يعرف عنه اشتغال في التجارة سوى عمله في الجاهلية دلالاً . وقد اضطر الاثنان إلى أخذ راتب من بيت المال بعد استخلاصهما لعدم توفر مصدر يكفي لمعيشتهما . لكن «علي بن ابي طالب» امتلك اراضي من مغانم الفتح في عهدي النبي وعمرو وفرت له مورد عيش اغناه بعد فقر طويل . غير انه شأن صاحبيه لم يكن مترفاً وقد قيل عنه

انه لم يضع آجرة على آجرة ولا لبنة على لبنة أي انه لم يشيد قصراً . ولم يرد عنه ولا عن صاحبيه ما يدل على تأنق في الملابس والطعام والاثاث . وهذا هو الحد المشترك لهذه الفئة التي اتبعت في سلوكها وصايا القرآن كنهج حياة يتوخى الآخرة ويأخذ بنصيب من الدنيا . وعلى هذا الغراري يمكن ان نضع مؤسس الاسلام نفسه . وفي صحيح البخاري انه « كان ينفق من المال الذي افاضه الله عليه على أهله نفقة سنتهم ثم يأخذ ما بقي فيجعله يجعل مال الله » . يقصد أنه كان ينفق من عوائد ممتلكاته التي استصفاها لنفسه من الأراضي المفتوحة لمعيشته ويعيد الباقي الى بيت المال أو يوزعه . وقد اقتدى به معظم أفراد هذه الفئة ممن كانت لديهم ممتلكات . وربما كان لذلك علاقة بمسألة الكتز، التي سأحدث عنها في حلقة قادمة . وما يعيننا هنا هو ان مقتنيات هذه الفئة دلت على أنهم لم يختاروا سبيل الحرمان الطوعي الذي اختارته الفئة الثانية ، كما لم تضعهم ممتلكاتهم على ملاك الفئة الاولى من المترفين .

في مجرى التصورات المختلفة عن الزهد ، طرح رأي هام يفرق بين مستوى معيشة الحكام ومعيشة المحكومين ، ولكن على نحو معكوس يجعل الزهد شرطاً على الحاكم دون المحكوم . ولدينا روايات عن « علي بن أبي طالب » تفيد هذا المعنى . منها قوله المروي في نهج البلاغة والعقد الفريد : « ان الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بالعوام لئلا يتسع على الفقير فقره » . وتقول الرواية أنه قال هذا القول لرجل من أصحابه نقشف وليس الصوف فنهاه « علي » عن ذلك ، فرد عليه أنه أراد ان يقتدي به فأوضح له أنه غير ملزم بما التزم به هو للسبب الذي بينه في كلامه الأنف . . . وفي « مرآة الزمان » لسبط بن الجوزي « رواية اخرى يشرح فيها علي هذا الالتزام بوضوح اكثر فيقول : « علي أئمة الحق أن يتأسسوا بأضعف رعيتهم حالاً في الأكل واللباس ولا يتميزون عنهم بشيء » . (مخطوطة «فيض الله افندي» مكتبة مليت اسطنبول ، المجلد الرابع رقم ١٥٢١ غير مرقمة الصفحات) . وتقول الرواية انه أدلى بهذا الكلام رداً على « الاحنف بن قيس »

زعيم تميم حين استفسر منه عن سبب نقشفه . وقد وردت مثل هذه الاشارات في رسالته المشهورة الى واليه على البصرة . وما له دلالة هامة هنا ما روي من انه لم يأكل ، منذ مقتل «عثمان بن عفان» ، الا طعاماً مختوماً ، حذراً من الشبهة (طبقات الشعرائي ١/ ٦٤) . وحكاية الطعام المختوم تتردد عند الكلام عن زهد «علي» أيام خلافته . وتفسر بأنه كان يفعل ذلك لثلا يضيف أولاده مواد غذائية ألطف الى طعامه . وهذا من قبيل المبالغات التي يحيط بها الرواة ، وربما الناس ، نهجاً معروفاً لشخصية تاريخية معينة . لكنها تدل على أي حال ان نقشف «علي» يرجع الى ايام خلافته وليس قبلها . وهو ما تؤكده رواية «لابن فارس اللغوي» وردت في «مرآة الزمان» ، المار ذكره . والمعروف كذلك انه أوقف ممتلكاته بعد العودة من صفين وجعلها صدقة للفقراء . ولذلك لم ترث اسرته منه شيئاً بعد مقتله . ومثلاً لم يشيد قصرأ قبل الخلافة ، رفض علي أن ينزل في قصر الامارة بعد ان استعصم الكوفة ، وانما نزل منزلاً أعد له في اخصاص الرحبة ، وهي حارة للفقراء . وقد اهلل القصر حتى انفرد «معاوية» بالسلطة فنزله ولاته على الكوفة .

ويبدو أن صورة «حاكم فقير» قد توغلت في وعي الناس . ويروي المؤرخون شعراً بهذا المعنى ، يقول «ابن عساكر» نقلاً عن «ابن عباس» ان الخليفة الأول انشده لنفسه . وهو مستبعد . لكن الشعر يتضمن هذه الصورة التي اكتسبت لدى المسلمين بعض ملامح اليوتوبيا . وهو من بيتين كتباً بلغة أقرب الى لغة الشعر العباسي ، ونصه كما ورد في «تهذيب تاريخ دمشق» (٣٢٠ / ٥) .

إذا أردت شريف الناس كلهم

فانظر الى ملك في زي مسكين

ذاك الذي حسنت في الناس رأفته

وذاك يصلح للدنيا وللدنين

وكان «لعمربن الخطاب» رأي مماثل في زهد الحكام دون المحكومين .

ويستدل من شروطه على الولاة أنه كان يرى ذلك ملزماً ليس للخليفة فقط بل

ولسائر المسؤولين الكبار. والشروط وردت في صيغ متفاوتة ولكن بمضمون واحد وهي بحسب رواية «الطبري»: «ان لا يركب السوالي بروضناً ولا يأكل نقياً ولا يلبس رقيقاً ولا يتخذ باباً دون حاجات الناس - التاريخ ٢٧٦/٣ فصل مقتل عمر». [البرذون سبق تعريفه وهو من وسائل النقل المفضلة للاستقرارية وقلماً يتهيا ركوبه للعمامة. النقي يقصد به الخبز المعمول من طحين الحنطة الناعم]. وكان «عمر» قد فرض هذه الشروط على نفسه لكن نجاحه في فرضها على الولاة لم يكن كبيراً.

ان أفضل مثال على هذا النهج يمكن ان نعثر عليه لدى «عمر بن عبد العزيز» وكان «عمر» أميراً أمورياً معروفاً بالمغالية في الترف. وقد تزوج من إحدى أمير الأميرات في الأسرة وهي بنت عمه «فاطمة بنت عبد الملك» وعاش معها حياة القصور المترعة بالنعيم. لكن «عمر» ما ان استخلف حتى تنزه عن ماضيه فاعاد ممتلكاته الى بيت المال وسرح جواريه وصادر نفائس زوجته وعاش حياة بسيطة مقدرة بمعيشة الفقراء. وكان «عمر» يعتبر نفسه تابعاً في ذلك لاسلافه لكنه يفوقهم من جهات: كونه أميراً شاباً لا عهد له بالفقر، كونه يحكم امبراطورية اوسع وأغنى من امبراطورية صدر الاسلام، وظهوره في وسط أفسدته السلطة. وتحتاج هذه المؤثرات الى قدرة استثنائية للاقلات منها، مما يسبغ على هذا الخليفة الاموي تفرداً بين نظرائه، وقد يعكس في نفس الآن شدة عنصر الجذب في المثال.

بقي أن اذكر بنقطتين بصدد هذا المبدأ، الأولى ان انصاره اختلفوا ان كان السلوك الجنسي مندرجاً في حساب الزهد. والاكثرون ركزوا على عدم احتسابه. ومن بين الاقلية التي التزمت بالزهد الجنسي «أبوذر وسلمان وعمر بن عبد العزيز». النقطة الثانية لزوم المبدأ لقادة الحركات التي لم تصل بعد الى السلطة، وكان «أبوذر» نموذجياً هنا. لكن الالتزام لم يطرده عند أخلافه الشيعة. ويمكن

اعتبار مسلك قادة قرامطة العراق بريادة «محمدان بن الأشعث» تجديداً شديداً
الوضوح لهذا الالتزام، الذي كاد أن ينسى بعد «أبوذر». كما اشتهر به الكثير من
قادة الخوارج.

ان موضوعة زهد الحكام دون المحكومين هي واحدة من أهم انجازات
الفكر السياسي الاسلامي . وهي ما يمنح مفهوم الزهد الاسلامي خصوصيته
كمطلب سياسي يتأكد على الضد من المأثور المتداول في الاديان ، بما فيها الدين
الاسلامي الذي لم يشذ عن اجماع الاديان في اعتبار النعيم الماورائي مقصداً أسمى
للمؤمنين . وقد جعلت الفرق المعارضة هذا المبدأ شرطاً من شروط الامامة التي
توجب الطاعة لمن تتوفر فيه .

كنز الأموال

الكنز في الأصل هو المال المدفون . وفي الاستعمال هو المال الكثير الذي يدخره صاحبه لنفسه بصرف النظر عن وسيلة الادخار . وقد ورد في القرآن بالمعنى الاصلي : «وكان تحته كنز لهما . فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما - الكهف ٨٢» وبالمعنى الثاني : «وأتيناها من الكنوز ما ان مفاتحه لتتوء بالعصبة أولي القوة - القصص ٧٦» كما ورد بالمعنى الدال على عموم المال الكثير : « . . أويلقى اليه كنز - الفرقان ٨» . فالكنز هنا هو مال ينزل على صاحبه من فوق .

اثبت مسألة كنز الاموال بالآية ٣٤ من سورة التوبة :

«يا أيها الذين آمنوا ان كثيراً من الاحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله . والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم» .

والذهب والفضة كناية عن الملكية النقدية للفرد لانها كما يقول المفسرون «قانون التمول واثمان الأشياء» ، أي أنها واسطة التبادل . وذكر كنزهما دليل على ما سواهما أي أن حكم الآية غير منحصر فيهما وإنما في كل مال نقدي .

فهمت الآية على انها نص بتحريم الكنز . لكن المفسرين اختلفوا حول مفهوم الكنز على تأويلين : أحدهما يقول ان الكنز المقصود بالتحريم هو المال الذي لم تدفع عنه الزكاة . والآخر انه ما زاد عن حاجة الكانز . وبحسب هذا التأويل

يكون التحريم عاماً في الاقتناء ويكون المال المسموح به هو ما يكفي لسد حاجة الفرد وأسرته .

التأويل الاول روي عن «عمر بن الخطاب» وابنه «عبد الله» و«عبد الله بن العباس» و«جابر بن عبد الله الانصاري» و«ابو هريرة» .

والتأويل الثاني عن «علي بن أبي طالب» و«ثوبان» وفيه رواية تقول ان المهاجرين سألوا «النبي» عن المال المسموح لهم باقتنائه بعد ان حرم عليهم الذهب والفضة فلم يذكر لهم مالا آخر، وانما قال : لسانا شاكراً وقلباً ذاكراً وزوجة تعين احدكم على دينه . (أخرجه الطبري في «التفسير» والترمذي في «السنن» واحد في «المسند») .

ان الاشخاص الذين نسب إليهم التأويل الاول يشتركون في اباحتهم للاقتناء غير المقيد بحد . وهم في جملتهم من اغنياء الصحابة . «فبعد الله بن عمر» كان من كبار الاثرياء ، و«ابن عباس» هو ابن عم «علي بن أبي طالب» وكان قد ولاه على البصرة فهب بيت مالها وهرب . و«أبو هريرة» كان موالياً للأمويين وافتتح حياته الرسمية باختلاسات من أموال البحرين التي تولاه في خلافة «عمر» . أما «جابر بن عبد الله» فكان متشيعاً ولكن في مشاعر الودية تجاه أهل البيت وليس في اتجاهه السياسي ، فهو في الأخير كان محايداً وأما «عمر بن الخطاب» فإن تأويله للآية ينسجم مع سياسته في العطاء ، التي لم يتقيد فيها بحد أقصى ، رغم أنه لم يكن من الاثرياء .

«ثوبان» الذي نقل عنه التأويل الثاني، إلى جانب «علي» ، كان عبداً فاشتراه «النبي» واعتقه وكان من جملة خدامه . وبعد فتح الشام هاجر إليها وعاش في حمص حيث ابنتى داراً ، ويؤخذ من ابن عساكر («التهذيب» ٣/ ٣٨٣) انه اشغل خبازاً لاثرياء الصحابة .

رغم اختلاف التأويلين ، فلدينا روايات تصلح للتوفيق بينها . أشهرها في مصادر التفسير رواية عن «عبد الله بن عمر» تفيد ان الكثر المحرم كان اولاً هو المال

الزائد عن الحاجة، تم نسخ ذلك بآية الزكاة. وهذا هو المروي ايضاً عن «عبد الله بن عباس» و«عمر بن عبد العزيز». وتستند مصادر الناسخ والمنسوخ على ذلك في معالجتها لآية الكنز فهي تتردد بين النص على أنها منسوخة بآية الزكاة والقول بأن الكنز المحرم هو المال غير المزكى. وقد رويت أحاديث نبوية في التأويل الأخير يمكن أن تكون تأكيداً للنسخ وتأويلاً لاحقاً للآية المنسوخة يقر بها من آية الزكاة. وقد فرضت الزكاة بالآية «١٠٣» من سورة «التوبة»، وهي: «خذ من أموالهم صدقة». ويستخلص المفسرون مفهوم النسخ في الآية من حرف الجر «من» لانه يفيد التبعض مما يعني انه لم يعد مأموراً بأخذ كل أموالهم وإنما جزء منها. ويلتقي ذلك مع وصف للزكاة نقل عن «ابن عمر» جاء فيه «ان الله جعلها طهرة للأموال». يقصد ان المسلم الغني اذا دفع الزكاة حلت له بقية أمواله - تطهرت من الحرام الذي هو الكنز.

تتضمن مصادر التفسير والناسخ والمنسوخ تفاصيل عن تطبيق تحریم مازاد عن الحاجة من الاموال ترد غالباً في تفسير آية أخرى هي: «يسألونك ماذا ينفقون قل العفو- البقرة ٢١٩». ولاخذ فكرة وافية عن ذلك نقرأ الشرحين التاليين. وقد نقلت اولهما عن مخطوطة في الناسخ والمنسوخ لمحمد بن عبد الله العابدي الاسفراييني محفوظة في مكتبة فؤاد الأول بجامع بكين المركزي، والثاني من مخطوطة مجهولة المؤلف في الناسخ والمنسوخ أيضاً محفوظة حالياً في مكتبة المتحف العراقي^(٥):

١ - «كان الرجل اذا كان تاجراً يمسك لنفسه ألف درهم ليمتد بها ويتجر بها ويتصدق بالباقي بعد أن يقومه ذهباً. وان كان من أهل الضياع والزراعة كان يمسك لنفسه وعياله مايكفيه لستته القابلة ويتصدق بالباقي. وإن كان من حملة الصناعات يمسك لنفسه قوت ليلة ويتصدق بالباقي ولا يدخر بعد ذلك شيئاً. وبقوا على ذلك زماناً وشق عليهم الى أن نزل قوله: خذ من أموالهم صدقة والنسخ ثابت بحكم هذه الآية».

٢ - «العفو الفضل (الزائد) من المال . فرض عليهم اذا كان للانسان مال ان يمسك منه ألف درهم أو قيمته من الذهب ويتصدق بما بقي . وقال آخرون : فرض عليهم ان يمسكوا مايقنعهم حولا (عاما) ويتصدقوا بما بقي ، وقال آخرون فرض عليهم ان يمسكوا ثلث ما لهم فيتصدقوا بما بقي . وان كانوا من أهل زراعة الأرض وعمالتها ، أمرهم ان يمسكوا مايقنعهم حولا ويتصدقوا بما بقي ، وان كان ممن يكدي بيده أمسك مايقوته يومه وتصدق بما بقي . فشق ذلك عليهم حتى انزل الله الزكاة» .

تردد هذه الافادات بتفصيل أقل في مصادر التفسير التي ألفها سنة وشيعة ومتصوفة . والمفسرون على اتفاق بان النسخ وقع بآية الزكاة لكن مؤلفا خارجياً (انظر «منهج الطالبين» ١/ ٢٦١) يشذ عنهم فيقول ان النسخ حدث اولاً بآية : «قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل . . . البقرة ٢١٥» ثم بآية الزكاة . وليس في هذه الاية ما يدل على النسخ سوى امكان حملها على التطوع دون الوجوب . وهو المروي عن الحسن البصري . وعندئذ يجوز لنا الاستنتاج بأن النسخ تم على مرحلتين : نسخ الوجوب بالتطوع ، ثم نسخ الحكم نهائياً .

استخلص السيوطي من الأقوال الواردة في آيتي الكنز والعفوان الادخار كان ممنوعاً في أول الاسلام («الثالث المصنوعة» ١/ ١٦٩) . وهو من القائلين بنسخه لاحقاً بآية الزكاة تبعاً لما جاء في تفسيره الموسع (الدر المنثور) . ويكاد الاجماع ينعقد على ان المطلوب من الاغنياء صار فقط دفع الزكاة . وما تمسك به القائلون بالنسخ ، احكام الموارث المنصوص عليها في القرآن اذ انها تفترض وجود أموال زائدة عن الحاجة لتوريثها . وكان هذا من الردود التي استخدمت لابطال دعوة أبو زر . وهو برهان متين يثبت حجة القائلين بنسخ الآية .

وقد علل ابن حجر تشريع الزكاة ونسخ تحريم الكنز باتساع الفتوحات

النبوية (فتح الباري ٢/٢١١) وكأنه فهم حكم الكنز على انه ضرورة موقوته بحالة الفقر التي كان عليها المسلمون في بداية الهجرة . وينسجم هذا الفهم مع حديث في «صحيح البخاري» اشير فيه الى قبيلة يمنية (الاشعريون) بأنهم كانوا اذا اصابتهم أزمة جمعوا ما عندهم في مكان واحد ثم اعادوا توزيعه بينهم بالتساوي . وهذا الاعتبار يكون الكنز ممنوعاً في الازمات مباحاً في الرخاء . ويتعارض تعليل ابن حجر مع الروايات التي عللت النسخ باستئصال الصحابة لحكم الآية .

هل حدث لتحريم الكنز أن طبق فعلاً؟

ان تفاسير آية العفو تؤكد أنه طبق . لكننا لا نملك من وقائع التطبيق الا شذرات قليلة لا تصلح للاستدلال على حدث كبير كهذا . ينبغي قبل كل شيء أن نضع في الحساب أن سلطة النبي لم تكن في اول الاسلام قد توطدت الى مستوى يسمح له بمصادرة الاموال الزائدة من أصحابها . هذا فضلاً عن الافتقار الى وسائل الكشف عن موجودات الافراد . والوجوب الذي تحدثت عنه التفاسير يمكن ان يفهم فقط في ضوء الالتزامات الادبية والدينية لمجموعة متضامة ، صغيرة نسبياً ، يجمعها هدف مشترك تتظافر على بلوغه . لكن اشارات غالباً مانمرها في مصادر التفسير والحديث ربما تدلنا من جهتها على جوسائد اثاره كما يبدو حكم الآيتين . ومن هذا القبيل أحاديث تفيد بأن أشخاصاً ماتوا ، فوجد في جيوبهم دنانير أو دراهم اعتبرها النبي مخالفة لحكم آية الكنز فعلق عليها بقوله «كية» أو «كيثان» مشيراً إلى عقوبة الكانزين بالكي تبعاً للآية . والاحاديث مروية عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود . وكان عبد الله من خصوم الامويين . وهي في مسند أحمد بن حنبل من ست طرق عن علي وابن مسعود ، وفي تاريخ بغداد للخطيب عن علي ، لكنها وردت أيضاً عن صحابة من غير المعشر الشيعي ، منها حديث في «البخاري» عن سلمة بن الأكوع وآخر للخطيب البغدادي وابن عساكر

عن أبو أسامة الباهلي . ويعلق المفسرون والمحدثون على هذه الاحاديث بقولهم :
كان هذا في الوقت الذي وجب عليهم أن ينفقوا الفضل (الزائد) .

وفي البخاري رواية عن صحابي آخر يقول فيها : صليت العصر بالمدينة
وراء النبي ، فسلم ثم قام مسرعاً يتخطى رقاب الناس الى بعض حجر نسائه ،
ففزع الناس من سرعته ، ثم خرج عليهم فقال : ذكرت شيئاً من تبر (ذهب)
عندنا فكرهت أن يجبني فأمرت بقسمته»

ويستدل من هذه الرواية التزام النبي شخصياً بمبدأ تحريم الكنز . وهو ما
توضحه رواية اخرى للبخاري وصفت طريقته في التصرف بأمواله بأنه كان ينفق
منها على اهله نفقة سنتهم ثم يأخذ ما بقي فيجعله يجعل مال الله . أي يضيفه الى
المال العام .

ويمكن الاستنتاج أن تحريم الكنز بقي موضع صراع حال دون فرضه
بالمستوى الذي يجعل منه حدثاً بارزاً في تاريخ السيرة . وقد جاء النسخ انتصاراً
لاغنياء الصحابة الذين تحرروا به من قيد يحد من نمو ثرواتهم وتمتعهم بها .
ويعكس قول ابن عمر ان الله جعل الزكاة طهرة للأموال شعور هذه الفئة بالارتياح
للتخلص من حكم الكنز . ويبدو أن الصراع طال أمده قبل أن يحسم لأن النسخ
تم كما بينا بأية الزكاة . والجمهور على اتفاق ان الزكاة فرضت عام ٩ وهو المأخوذ
أيضاً من سياق الآية التي تحدثت عن المتخلفين من الصحابة عن غزوة تبوك .
وهذه الغزوة كانت في نفس العام .

كان نسخ تحريم الكنز تنازلاً لاغنياء الصحابة . وفي تاريخ السيرة وصدر
الاسلام وقائع من هذا القبيل تنم عن المرونة الذرائعية في سياسة مؤسسي
الاسلام . لكن الصراع لم يتوقف رغم انه أصبح محسوماً في مجال التشريع . ومن
المؤشرات الهادية في هذا السبيل ان آيتي العفو والكنز لم تحذفا من القرآن بعد
النسخ وكان حكمهما في ذلك هو حكم الآيات المنسوخة الحكم الباقية التلاوة . ولم
يسبب بقاء آية العفو اشكالا لأنها قابلة للتأويل . وقد فسرت على أنها تعني

التسهيل في الانفاق بإخراج ما يفيض عن الحاجة وعدم الانفاق عن حاجة . وورد بهذا المعنى حديث يقول : «انما الصدقة عن ظهر غنى» . لكن الاشكال هو في آية الكنز . والمعروف أن كلا من علي وصاحبه أبوذر لم يقر بنسخ الآية . وبما له دلالة هنا اننا لا نجد من بين رواة النسخ واحدا من أصحاب علي الخلفاء . على أن الحديث عن القضية يبقى شبه منقطع حتى خلافة عثمان حيث يظهر أبوذر بدعوته الى تحريم الاقتناء مستنداً الى منطوق الآية . وقد تمسك أبوذر بحكم الآية رغم ثبوت نسخها واتجاه الشريعة من ثم الى تقرير الاحكام على أساس اباحة الاقتناء . وكان في ذلك : سند إلى قاعدته الاجتماعية وتأييد علي بن أبي طالب بثقله الديني والاجتماعي . وهو ما ساعده على الوقوف بمصادراته ضد التفسير الرسمي . وكان للفريق الآخر حججه الاوجه هنا : آية الزكاة وآيات الموروث مع المنحى السائد في الشريعة والمتمثل كما قلت في اباحة الاقتناء وعدم تقييده الا في احاديث الترهيب والترهيب الحائنة على الزهد في الدنيا . على ان بقاء الآية في القرآن ، الذي لم يتضمن بدوره نصاً صريحاً بنسخها ، اعطى أبوذر ورقة رابحة في المجابهة . وهو ما شكل من جهته احراراً شديداً لخصومه دفعهم الى البحث عن مخرج . وقد ساعدهم سياق الآية على اقتراح تأويل يخرج أغنياء المسلمين من حكمها ويحصرها في أغنياء أهل الكتاب : اليهود والنصارى . وهذا التأويل حاجج به معاوية أبوذر عند ولايته للشام في خلافة عثمان . ولكي يستقيم لهم تأويلهم حاولوا استغلال خطة جمع القرآن لاجراء تغيير في صياغة الآية تقرها من المعنى المراد . وقد ورد في «الدر المنثور» للسيوطي عن مؤلف قديم هو ابن الضريس انهم لما جلسوا لجمع القرآن ارادوا ان يلقوا الواو التي في سورة براءة : والذين يكتزون . . . فنهض أبي بن كعب وقال : لا ضعن سيفي على عاتقي أولشبتنها . . . فاثبتوها ، وأبي بن كعب صحابي من حملة القرآن ويعتبره الشيعة من رجالهم . وكان القرآن قد جمع بأمر من عثمان وتألفت لجمعه لجنة قوامها من الموالين له ، عدا ابي الذي لم

يكن استبعاده ممكناً لأنه من وجوه القراء. ولكي نفهم الغرض من حذف الواو نسوق الآية من أولها:

«يا أيها الذين آمنوا ان كثيراً من الاحبار والرهبان يأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله (و) الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم».

والواو هنا استئنافية قطعت الجملة اللاحقة عن السابقة. ولو أنها حذفت لاتصل شطر الآية وصار اسم الموصول «الذين» متعلقاً بالاحبار والرهبان على سبيل البدل أو عطف البيان ويكون حكم الآية بذلك منصرفاً الى اليهود ممثلين في الاحبار والنصارى ممثلين في الرهبان. ومع الواو تكون العبارة مستقلة عما قبلها ويكون حكم الآية شاملاً. وتجد من آثار السجالات حول هذا المعنى حديث عن ابن عباس يقول أن حكم الآية عام. ولعل هذا من آرائه التي مالاً بها ابن عمه، إذ المأثور عنه تفسير الآية بالمال غير المزكى كما ذكرت من قبل. ونقل عن السدي وهو من أوائل المفسرين، أنها خاصة في أهل القبلة. والسدي شيعي. ويبدو تخصيصه الآية بالمسلمين رد فعل ضد تخصيصها بأهل الكتاب.

لم يبين أبوذر الحد الأعلى للكنز المحرم عنده. وقد مر بنا أنه حدد في التفاسير بما يزيد عن ألف درهم. لكن رواية عن علي بن أبي طالب جعلته أربعة آلاف والرواية في «تفسير» الطبري ونصها: «أربعة آلاف فما دونها نفقة فما كان أكثر من ذلك فهو كنز». وقد أثبتها ابن كثير في تفسيره، وهو نقادة متمرس للحديث، لكنه استغرب مضمونها. والرقم بهذه الصيغة مروي في «البصائر والذخائر» للتوحيدي (٢/ ١ ص ٢٥٦). وتضمنت صيغة أخرى أوردها الفخر الرازي في تفسيره عبارة ملحقة قصد بها الرد على تأويل الكنز بأنه المال الذي لم تدفع عنه الزكاة وهي: كل مال زاد على أربعة آلاف فهو كنز أدت منه الزكاة أو لم تؤد».

وتعكس هذه الاضافة حالة الصراع بين أهل الكنز وخصومهم. ومن

المستبعد أن تكون من اختراعات ما بعد هذه المرحلة لأن الجدل حول الكنز توقف بعد وفاة أبو ذر ولم تجر آثاره حتى من طرف المعارضة الإسلامية للخلافة الأموية .
ان الحد المعين في هذه الرواية يزيد كثيراً عن الحد الذي ذكرته التفسير وهو ألف درهم . ويمكن ان نرجع ذلك الى مستجدات الوضع الاقتصادي في خلافة الراشدين حيث تكدست الثروات وازداد النشاط التجاري والحرفي وارتفع بالتالي مستوى المعيشة . . . فالارتفاع من ألف إلى أربعة آلاف هو تطور منطقي ناتج عن تحولات اقتصادية ملموسة . وسنجد هذا الرقم يرتفع مرة أخرى في نص منسوب الى جعفر الصادق الذي يفصله عن جده الأعلى ما يزيد عن القرن .

تحريم الكنز كمفهوم اقتصادي :

ذكرت من قبل أن الكنز يفيد الذهب والفضة وما في حكمهما من المال النقدي ، فهو مندرج في مفهوم الملكية الشخصية . وهذا الصنف من المقتنيات ينتج عادة عن استثمار الملكية الفردية (الملكية الخاصة) لوسائل ومصادر الانتاج ، بما في ذلك النشاط الاقتصادي الوسيط المتمثل في التجارة . وقد انصب التحريم في النصوص التي درسناها آنفاً على الملكية الشخصية المعبر عنها بالذهب والفضة دون وسائل الانتاج ، ولم يرد في هذه النصوص ما يشير الى عدم إباحة العمل الحر في الزراعة والتجارة والحرف أو تقييد امتلاك الاراضي وغيرها من وسائل الانتاج سوى ما تضمنته أحكام شرعية أخرى من النص على عمومية بعض الموارد الطبيعية كالماء والمراعي ومصادر الوقود . لقد انطلق محرمو الكنز من إباحة النشاط الاقتصادي بأشكاله المختلفة مع تقييد حق التصرف في المردود النقدي الناشيء عن هذا النشاط . وينسجم هذا المنطلق مع المستوى المحدود للمعرفة الاقتصادية في ذلك الحين حيث تعذر على مسلمي صدر الاسلام أن يفتنوا للدور الاستغلالي للملكية الخاصة وتأثيره على نظام المجتمع وعلاقة ذلك بالتشكيكة الاقتصادية

لمرحلة تاريخية معينة . وهم لو أدركوا هذا لاتجهوا الى تحريم أو تقييد الملكية الفردية قبل الشخصية بوصف الثانية ثمرة للأولى . وكان تحريم الكنز لذلك تناقضاً لمسه الزمخشري حين قال أن الله أعدل من أن يبيح للانسان ان يعمل ويملك ثم يحرم عليه اقتناء ثمار عمله وملكيته (تفسير الكشاف) . والزمخشري يرد على المتمسكين بحكم الآية .

فسر بعض الكتاب المعاصرين الكنز بالاكنتاز، المقابل للدخار في الاقتصاد الحديث . وحاججوا بأن تحريم الكنز يقصد به عدم تجميد الاموال وإنما استثمارها المفضي الى تنشيط الاقتصاد المنتج . لكن الجدال في صدر الاسلام كان حول الاقتناء وليس الاستثمار . وقد مرّ بنا ان السيوطي استعمل مصطلح «ادخار» كمرادف للكنز . وبقدر ما يتعلق بأية الكنز نفسها فهي قد كتبت في وقت لم يدخل اقتصاد الجزيرة العربية فيه طور النشاط الانتاجي المقترن بزراعة وصناعة متطورتين تستدعيان استثمارات رأسمالية . ومن المستبعد ان تكون عقوبة الكي التي نصت عليها الآية قد خصصت للأغنياء الذين يمتنعون عن زيادة ثرواتهم باستثمارها وعدم تجميدها . ومن المنطقي ان المستحق للعقوبة ليس هؤلاء بل البخلاء الذين يخالفون تقاليد العرب واخلاقيات الاسلام فيمتنعون عن انفاق أموالهم . وقد تضمنت الآية الفعل : «ينفقونها» وليس «يستثمرونها» لتدل على المقصودين بالكي وهم الممتنعون عن الانفاق .

دوافع ونتائج :

تحتوي السور المكية على ستة وثلاثين آية تضمنت تنديداً بالترفين وحملتهم تبعة الفساد في الارض ، بينها وعدت آية مكية اخرى بيوم يستولي فيه المستضعفون

على السلطة . ومن المفترض ان هذا اليوم سيكون يوم الهجرة الى يثرب حيث بدأت الدولة الاسلامية في النشوء . وقد تزامن هذا الموعد مع اسلام سلمان

الفارسي والتحاق أبوذر بالمدينة ليعيش مع أهل الصُّفَّة(*) . وسلمان هو الاسم الذي اعطاه النبي محمد لفارسي يدعى روزية أو مابه كان قد خرج من أصفهان أو رامهرمز في ظروف مجهولة وانتهى به التأويب الى يثرب . ولما التقى النبي بهذا الرجل صار من جملة حاشيته المقربين بحيث تقول عائشة انه كان ينفرد به في الليل وقتاً طويلاً اثار احتجاج نسائه كما يبدو («الاستيعاب» لابن عبد البر القرطبي - ترجمة سلمان) . وعندما نعلم ان روزبه جاء من موطن المزدكية وفي وقت لم تكن فيه قد انطفأت جذوتها رغم الحرب التي أعلنها عليها انوشروان ، فلنا ان نتوقع لتلك اللقاءات الليلية الطويلة ان تدور حول قضايا ذات علاقة بالبيئة التي جاء منها . وكانت لسلمان كما رسمته لنا تواريخ الصحابة ملامح شخصية مزدكية مؤطرة بلغة القرآن .

عندما نأخذ علاقة سلمان مع النبي ، وحضور أبوذر ، والتفافهم حول علي بن أبي طالب ثم نضيف ذلك الى مستبقات الاسلام المكي ، يمكن ان نتفهم شيئاً من الدوافع وراء المحاولة التي جرت بتحريم كثر الأموال . وهو ما يميز لنا ان نصادر على انها كانت مشروعاً موجهاً ضد الفئة الأكثر غنى بين الصحابة ، تلك الفئة التي جاءت رئيسياً من قريش وهي تحمل نزوعها الارستقراطي و ثرواتها الضخمة نسبياً . وفي وسعنا بالتالي اعتبار هذا المشروع من بين العوامل المبكرة في الانشقاق الذي حصل في كتلة الصحابة بعد النبي ، حيث واصل علي وصاحبه تمسكهم بتحريم الكثر . وقد مر بنا ان الذين رووا احاديث التحريم هم من فقراء الصحابة والتابعين ، والذين رووا نسخه هم من خصوم علي أو من عموم الأغنياء . كما ان رواية خبر النسخ أكثر من رواية خبر التحريم . ويرتبط ذلك بحقيقة ان

الاجنباء من الصحابة صاروا أسياء ساحقة منذ خلافة عمر. ولا يستتج من هذا ان كلا الخبرين مصنوع. فالنص على النسخ يؤكد بدوره وجود الحكم الاصيل. لكن انكار النسخ لا يثبت للنقد، وحجة دعاة التحريم، وهم أقلية، منقوضة بالاتجاه العام للشريعة التي قامت على اباحة التملك بجانيبه الخاص والشخصي. ولا شك في ان النسخ جاء هزيمة لاصحاب هذا المشروع، هذه الهزيمة التي تكرست في السياسة التي اعقبت فتح مكة ليس فقط من خلال تشريع الزكاة بل ومن خلال المصالحة، ثم التحالف، مع الزعامة القرشية. وفي هذا الطور من حياة الاسلام الأول اتجه معظم الصحابة الى الاكتناز جنباً لجنب مع اندفاعهم الكبير في نشر الاسلام وتوسيع رقعة. ولا مناص من القول هنا ان ظهور الاسلام بأفائه التاريخية المعروفة لم يكن ليتلاءم مع تلك النزعة المساواتية المبكرة التي تصلح ان تكون محطة صراع في معشر صغير كمعشر مكة أو يثرب. ولم يكن ليخفى على مؤسسي الاسلام ان خطة كهذه ستصبح، اذا ما جرى التمسك بها كهدف نهائي لصراع أوسع مدى، عائقاً أمام المهمة المتمثلة في توسيع رقعة الاسلام بما يعنيه ذلك من ايجاد مجتمع كبير، متحضر، كان يشكل بدوره طموحاً رئيسياً للنبي محمد وخلفائه الاقربين. ان الانتقال من مجتمع شبه مشاعي الى مجتمع متحضري يعني بالضرورة مجتمعاً طبقياً أي مجتمعاً قائماً على النشاط الاقتصادي الحر، ولقد لمس محمد بنفسه مدى قوة وكفاءة أولئك التجار الذين قادوا معه سيرورة التغيير الساحقة التي انتهت بتوحيد الجزيرة العربية في غضون عشر سنوات وأعدتها قاعدة للانطلاق إلى عالم أوسع، فهو بالتالي لم يكن مستعداً للمخاطرة بالقطيعة معهم. ومن غير أن نفترض وعياً تاريخياً للملابسات بناء الحضارة قد لا يكون ممكناً حينذاك، فإن ما حصل هنا هو أن ذلك المجتمع العظيم ما كان ليتم بناؤه على أساس التوزيع العادل للثروات. أن يوتوبيا الحضارة اللاتطبيقية قد طرحت للمرة الأولى في الثورة البلشفية. اما قبل ذلك فالتناس منقسمون بين دعاة للمساواة لا يشترطون الحضارة، ان لم يخاصموها، وبين

مالكين للثروات نهضوا من خلالها بعبء البناء الحضاري . ونحن نعلم حتى الآن ان الحضارة الازهى والاكثر عطاء لا تزال هي حضارة التجار

يمكن ان يفسر لنا ذلك السهولة التي تم بها نسخ الآية وضالة الأصوات التي ارتفعت لاحقاً ضد اباحة التملك . وعندما ستتابع اصداء هذه القضية في حقب تالية ستضح لنا حدود المبادئ الصرفة ولو أننا سنجد أيضاً ما يدل على أهمية ذلك الحدث كمؤشر من مؤشرات الصراع الاجتماعي الذي استمر طوال العصور الاسلامية .

ذكرت من قبل ان السجال حول تحريم الكنز توقف بعد وفاة أبوذر رغم استمرار الصراع بين الفريقين . وكان قد توفي في وقت مقارب سلمان الفارسي الذي التزم بحكم الآية دون ان يجاهر بالدعوة اليها لأنه كان ممنوعاً من الكلام . وتلاحقت الاحداث بعد ذلك حتى افضت الى مقتل عثمان ، زعيم الكانزين ، واستخلاف علي ، زعيم الفريق الآخر . ولم يتهياً لعل ان يحكم حتى نعرف موقفه العملي من القضية . وقد نسب اليه أنه كان يقول : «لواستوت قدمي من هذه المداحض لغيرت أشياء» . وكان قد استهل خلافته بالسعي لاسترجاع الثروات التي وزعها عثمان من بيت المال ولم يوفق بسبب الحروب التي اثيرت في وجهه . وطبق في العطاء (الرواتب) سياسة مساواة مقدرة بحاجات المدفوع لهم . وفيما عداه لم يتعرض للاغنياء الذين حصلوا على الثروة من مصادر اخرى كالعمل في التجارة أو الزراعة .

وطُويت الصفحة بعد علي . غير أن شعاراً بقي يتردد على لسان المعارضة للامويين تنهمهم بجعل مال الله دواً وعباده خولا . أي احتكار الاموال واستبعاد الناس . وهي عبارة وردت أولاً على لسان أبوذر الغفاري منسوبة الى النبي . لكن تحريم الكنز لم يدرج كمطلب من قبل المعارضة ، التي حامت نشاطاتها في هذا المنحى حول المطالبة بتطبيق شرعة الزكاة . ولدينا مع ذلك روايتان تشيران الى

استمرار التفكير في هذه القضية نسبنا الى قطبي الفقه الاسلامي : أبو حنيفة وجعفر الصادق .

عن أبو حنيفة يورد ابن حجر في «الخيرات الحسان» قولاً يفيد أنه لم يحتفظ منذ أربعين سنة بأكثر من أربعة آلاف درهم وأنه إنما يحتفظ بهذا الحد لقول علي . وذكر التحديد المأثور عن علي حول الكنز المحرم - ويجب أن يحمل العدد أربعين سنة على التكرير دون الاحصاء (سنكرس مادة من القاموس للرقمية عند العرب) . وكان أبو حنيفة بزازاً ومورده يزيد كثيراً عن هذا المبلغ . وكان يوزع الفائض على تلامذته أو يتبرع به للفقراء أو لمعارضي الدولة . وأشارته الى هذا المبلغ تعني انه كان يرصده لنفقة عياله لمدة عام . وكان أبو حنيفة يعيش في الكوفة التي لم تكن مدينة غالية لأنها كانت تتوسط ريفاً غزير الانتاج . وكانت معيشتة معتدلة .

عن جعفر الصادق يروي ابن شعبة في «تحف العقول» في باب المختار من كلام الصادق انه حدد المال بأربعة آلاف والكنز باثني عشر ألف . ولم يتطرق الى الحدود القائمة بين المبلغين وهل يعمها التحريم أو الاباحة؟ ويمكن الاستنتاج انه تركها معلقة تحت تأثير المتغيرات التي حصلت على الوضع الاقتصادي وعدلت بالتالي من معايير الثروة وحدود الحاجة . ويتراءى لنا في هذه الرواية خطوة ثالثة يرتفع بها الحد الأعلى للمسموح باقتنائه . والصادق يخالف هنا أبو حنيفة الذي وقف كما يبدو عند الحد المأثور عن علي . ومناطق الخلاف غير واضح . غير ان المرء يمكن ان يجد له أوليات في الأوضاع الشخصية للرجلين : حيث التشدد السياسي الذي عرف به أبو حنيفة مقابل الليونة والمسايرة لدى جعفر الصادق ، المشرع الأكبر لمبدأ التقية في الاسلام . ولدنا الى ذلك ما يفيد أن معيشة الصادق كانت أرهق من معيشة أبو حنيفة .

في مادة «زكاة» من دائرة المعارف الاسلامية قال جوزيف شاخت ان مالك بن أنس كان يرى ، فيما نسب إليه ، ان كل ادخار للمال حرام . ولم يذكر شاخت

مصدره جرياً على عادة المستشرقين . ولعله خلط بين مالك وأبو حنيفة . ومالك من القائلين بأن الكنز المحرم هو المال الغير مزكى ونص عليه في «الموطأ» وهو كتابه الأراس . ويمكن ان نضع في الاعتبار تواشج الموقف من هذه المسألة مع المدار الاجتماعي والاديلوجي للفقهاء . وكان مالك سلفياً مع كونه اشتهر بمعارضة العباسيين وتأييد الحركات المسلحة المناوئة لهم . وينبغي على اي حال ان لا نتوقع ، مع ثبوت نسخ الآية والاجتماع على تشريع الزكاة ، ان يكثر انصار هذه الدعوة الخطرة . وقد نُقل عن جعفر الصادق تمسكه بحكم الزكاة ومقاديرها كحل وحيد لمشكلة الفقر يرد في مقابل المنقول عنه آنفاً في تحريم الكنز (المجلسي ، بحار الانوار ١١/١٧٣) .

استمرت مسألة الكنز تثار في كتب التفسير والحديث ولكن في سياق نظري بحث . ويردنا في هذا السياق تحريجات للفخر الرازي صدر فيها عن افتراض عدم النسخ . ففي تعقيب على منع الاحتفاظ بالزائد عن الحاجة قال الفخر ان الله خلق الاموال للتوسل بها لدفع الحاجات فإذا حصل بها للانسان قد رما يدفع به حاجته ثم جمع الاموال الزائدة فهو لا يتنفع بها بينما يكون قد منعها من الغير الذي يمكنه أن يدفع بها حاجته . واقدام غير المحتاج على منع المال عن المحتاج يناسب ان يمنع منه (التفسير الكبير - آية الكنز من سورة التوبة) . ويهمل الفخر الرازي بهذا القول المفارقة التي تشبث بها الزمخشري لاثبات النسخ ، فالمال الزائد عن الحاجة لا يتناسب مع العدالة بصرف النظر عن كونه ثمرة عمل مباح شرعاً . على ان الفخر الرازي لا يقول هذا القول تضامناً مع أبوذر وإنما جرى فيه على طريقته في الاستطراد من القضايا التي يفسرها متأثراً في ذلك بنزعة تحليلية ترفدها ثقافة واسعة وذهنية متوقدة . وكان هو نفسه من كبار الاثرياء .

في «العواصم من القواصم» عالج الفقيه الاشعيلي ابن العربي قضية أبوذر بمنهج توفيقى على طريقة أهل السنة في تركية الصحابة مع اختلافهم ، فاستشهد بقول ابن عمر أن ما أدبت زكاته فليس بكنز وقال ان الصحابة متفقون عليه وأن أبو

ذرشد عنهم، وأقر مع ذلك ان حال أبوذر أفضل لكنها غير ممكنة لجميع الخلق وقال أن من كان على مذهب أبوذر لا يصلح لمخالطة الناس، وبرر على هذا النحونفيه الى الربرة في بادية المدينة. وفي هامش على كلام ابن العربي هذا حاجج محقق الكتاب محب الدين الخطيب ان طريقة أبوذر في ان لا يبيت المسلم وعنده مال ليست في مصلحة المسلمين (ص ٧٤ - ٧٥). والخطيب يرى فراغ بيت المسلم من المال كفراغ بيت المال منه. وهذا هو قول الشيعة الحاضرين أيضاً. ولصاحب اسفار الغدير عبد الحسين الاميني تخريجات للوجوه المحتملة عنده لدعوة أبوذر استند فيها الى ان هذه الدعوة كما فهمت حتى الآن هي دعوة شيعوية يمتنع صدورها عن شخص مثل أبوذر. ولم يتطرق الاميني في ذلك الى تفسير الآية. والتخريجات هي بإيجاز:

١ - انه طالب بمنع الاكتناز لا الاقتناء. اي ان دعوته كانت منصبه على استثمار الذهب والفضة لتنشيط الاقتصاد وزيادة منافع أربابها.

٢ - ان أبوذر لا يمكن ان يخالف السنة التي أقرت التملك واكتفت باخراج الزكاة من الاموال. فلا يصح انه دعا الى تحريم الاقتناء. وانكر الاميني الاخبار الواردة عنه في هذا وقال انها من التشيعات التي الصقها الامويون وأهل السنة بالرجل.

٣ - ان دعوته موجهة الى افراد بعينهم جمعوا اموالهم من الحرام وليس الى كل الاغنياء.

٤ - ان نظرية أبوذر، اذا صحت، هي وجوب انفاق ما فضل عن حاجة الانسان، ويعني هذا ان الانسان يملك التصرف في قدر الحاجة. والشيعوي لا يقول بذلك وانما يحاول الغاء الملكية رأساً. (ج ٨ / ٣٧٩).

تستهدف هذه التخريجات كما يتضح منها تحاشي الالتزام الناشيء عن موقف أبوذر. ويصدر الاميني هنا عن مستلزمات العلاقة التي جمعت فقهاء النجف من جيل ما بعد ثورة العشرين بالتجار والملاكين الشيعة في العراق وايران. ويلاحظ عدم تفريقه بين الملكية الشخصية والملكية الخاصة. والشيوعيون يقرون بالأولى وينكرون الثانية. وهم حين يصادرون ممتلكات الرأسماليين وملاك الأراضي لا يأخذون منهم مدخراتهم النقدية وانما يتركونها لهم ليستعملوها في اغراض استهلاكية حتى تنفذ بمرور الزمن. ولعل هذا من أسباب فشل دعاة تحريم الكنز المسلمين ونجاح الشيوعيين. فالفريق الأول يبقي القاعدة الاقتصادية التي يتركز عليها الاغنياء في صراعهم من أجل مصالحهم، والفريق الآخر يدمر هذه القاعدة ويترك للأغنياء كما قلنا مدخراتهم. وهذه المدخرات لا تزودهم بعد تدمير قاعدتهم الاقتصادية بغير القدرة الشرائية التي يتمتعون بها إلى أجل معلوم يصبحون بعده اسوة بغيرهم يستلمون ما يكافئ جهدهم. وفي كل الأحوال يتمتع الفرد الخاضع للقوانين الشيوعية بالحق في مقتنياته الشخصية الناجمة عن عمله. وحدود هذه المقتنيات في نظام الملكية العامة لوسائل الانتاج لا تبلغ في المعتاد درجة الكنز ما لم يقع خرق ناتج عن البير وقراطية وفساد الادارة. وقد تلمست هذه الحقيقة بنفسى مطبقة على أرض الواقع من خلال معاشتي الطويلة للمجتمع الصيني قبل الردة التي اعادت اليه حكم الكانزين.

* - اهل الضفة (صاد مضمومة وفاء مشددة) جماعة من فقهاء المدينة كانوا يعيشون في صفة (سقيفة) المسجد، إذ لم تكن لهم مساكن. وكان النبي قبل ان تتحسن اوضاعه المالية يوزعهم في المساء على بيوت المهاجرين والانصار ليتعشوا معهم.

* المخطوطة في الأصل كانت في حوزة الفقيه الكردي الملا مصطفى رسول وانتقلت بعد وفاته الى المكتبة المذكورة.

الزكاة في المعاجم هي النماء والزيادة . ثم استعيرت للطهر والنقاء . والزكي هو الطاهر النقي^(١) . والزكاة هي ، بحسب تعبير القاموس المحيط ، ما أخرجته من مالك لتطهره به . وفي هذا التعريف إشارة إلى الآية التي شرعت الزكاة بموجبها وهي كما أوردناها في الحلقة الفارطة : «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» . وتبعاً لمنطوق النص الظاهر تكون الزكاة تشريعاً وضع لصالح ذوي الأموال يحقق لهم مقصدين : الأول زيادة أموالهم مقابل النسبة التي تخرج منها للفقراء . وهذه الزيادة وعد سهاوي لمن يلتزم بالدفع . والثاني إباحة الاكتناز والافتناء بحيث لم يعد المال حراماً . وهو المقصود بالتطهير . وقد مر بنا قول «عبد الله بن عمر» ان الزكاة جعلت طُهرة للأموال وذلك بعد أن كانت حراماً ، أي دنساً يمس إيمان الأغنياء .

يعني هذا كما داخلناه في الحلقة السابقة ان تشريع الزكاة جاء كحل وسط لفض النزاع حول آية الكنز . حل وسط يحصل به الفقراء على نسبة من أموال الاغنياء ، مقابل تمتع الاغنياء بأموالهم دون التقيّد بحد معين . وعلى هذا الحل رتب الاسلام تعاملاته مع الاغنياء والفقراء في مجتمعه ، معتبراً ما اعطي للفقراء كافياً لضمانهم ضد الجوع والعري . وبقي مشروع تحريم الكنز مطلباً لفئة صغيرة من الصحابة ذكرناهم سابقاً .

جعلت الزكاة من الفرائض - العبادات - الخمسة التي يصح بها إيمان المسلم . واستند في ضمان دفعها لوازيين : ديني وقانوني . فالمسلم الغني اذا لم يدفع الزكاة قد لا يدخل الجنة ما لم يتداركه الله بالرحمة ، كشأنه اذا لم يصل أو يصوم أو يحج أو يجاهد . أما الوازع القانوني فتفرضه السلطة الاسلامية المكلفة بجباية الزكاة بوصفها ضريبة . وقد طبقت الجباية الرسمية اثناء ما تبقى من عهد النبي وفي خلافتي أبوبكر وعمر . ثم اختلت في خلافة عثمان الذي ترك للاغنياء ان يدفعوا ما عليهم من زكاة للفقراء مباشرة . وكان لقرار عثمان وجهان ، الأول انه اتاح للاغنياء التهرب من دفع الزكاة لانه قصرهم على الوازع الديني وحده . هذا مع كون عثمان هو صاحب القول المشهور : « يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن » . والثاني أن الدفع المباشر يضع الغني في موضع المتفضل والفقير في موضع المتفضل عليه . خلافاً لما لو كان يأخذها من الدولة كضمان يستحقه بموجب القانون . ولم يتمكن علي من اصلاح هذا الخلل بتمامه فبقيت أمور الجباية سائبة في معظم النواحي التي كانت سلطته فيها ضعيفة ، حتى انفرد معاوية بالخلافة فانتظمت الجباية أكثر ، ولكن مع عدم التقيد بالتوزيع الشرعي . وقد شدد عمر بن عبد العزيز على عدم ترك الزكاة للأفراد والزمهم بادائها للدولة . لكن عدم توزيعها على مستحقيها في غير عهد هذا الخليفة جعل بعض الفقهاء يفتون بدفعها مباشرة . وهو ما أوضحه أبو يعلا الحنبلي في « الاحكام السلطانية » بقوله : « اذا كان العامل عادلاً في أخذها جائراً في قسمتها وجب كتمها عنه ولم يجز دفعها إليه » .

تفرض الزكاة على الذهب والفضة ، ويختلف الفقهاء في الحالة التي يكون عليها هذان المعدنان ، وهناك اتجاه للاقتصار على المسكوكات دون الحلي والسبائك . ومصادر الحديث تتداول مع ذلك أحاديث عن وجوب تركية الذهب والفضة على أية حالة كانت . لكن معظم الفقهاء لا يأخذون بها . ويرتبط هذا الاتجاه بتطور الاقتصاد النقدي في العصور الاسلامية اللاحقة .

تفرض الزكاة أيضاً على الثروة الحيوانية (الانعام) من الابل والبقر والغنم ، دون الخيل والبغال والحمير . واعفاء الخيل منها مثبت في حديث . والغرض هو الحاجة الى تنمية القوة العسكرية التي كانت الخيل ركناً رأس فيها . ويمكن ان ينسحب هذا ايضاً على البغال . ولم أَرَوْجهاً لاستثناء الحمير . لكن صاحب «الكافي» ينقل عن جعفر الصادق مبدءاً عاماً في زكاة الحيوان يحصرها في ما يتكاثر فيخرج منها البغال وذكور الحمير والخيول ، وينظر في هذا الحصر الى كون الضريبة إنما تفرض على المال المستثمر ، القابل للزيادة . وهو مبدء معروف في قوانين الضرائب الحديثة . وقد نص عليه «الكافي» في حديث آخر عن الصادق . وتجب الزكاة على الزراعة - الغلال دون الاراضي . ويتفق الفقهاء على انها تلزم في الحنطة والشعير والتمر والزبيب ويختلفون فيما سواها . ومظنة الاختلاف انها فرضت كذلك في عهد النبي حيث كانت هذه الغلال هي المعروفة الشائعة أكثر من غيرها . وبعض الفقهاء يتخرج من الاجتهاد فيما يتعدى المعمول به في السنة النبوية بسبب ضيق أفقهم . وخلافاً لهؤلاء أوجبها أبو حنيفة على جميع الغلال عدا الحشيش والخطب والقصب لأنها من المباحات التي لا يقع فيها تملك فردي . ويبدو أن هذا هو رأي علي بن أبي طالب إذ يخبرنا البلاذري في «فتوح البلدان» ان واليه على البصرة عبد الله بن عباس كان يفرضها على جميع الاصناف . واستثنى منها البعض ما يتلف سريعاً كالخضر والبقول والفواكه الطرية . لكن مالك بن أنس يوجب الزكاة فيما يباع من هذه الغلال اذا حال عليه الحول . أي ان تؤخذ من الوارد النقدي المتحصل من بيعها في نهاية العام . والخلاف هنا راجع الى من يقول بأخذها عيناً . والضريبة العينية تؤخذ في حالة المقايضة دون البيع النقدي .

وكانت المقايضة أكثر انتشاراً في صدر الاسلام ثم تقلصت لحساب البيع نقداً مع اتساع التجارة وتطور الاقتصاد النقدي في غضون العصر العباسي . وما يقرأه المرء من خلافات في هذه الامور انها منشأ هذا التفاوت في شكل التبادل .

نصاب الزكاة في النقد عشرون ديناراً أو مئتا درهم . وفي الغلال خمسة أوسق (حوالي ١٥٠ كيلو غراماً)^(١) . وفي الإبل ٢٤ بعير وفي الغنم أربعون . وتفرض الزكاة على هذه الأموال عند بلوغها هذه الحدود بالنسب التالية : في النقد بنسبة دينار واحد من كل أربعين دينار أي بنسبة ٥, ٢ بالمئه . وفي الدراهم خمسة من كل مئتين أي بنفس نسبتها في الدينانير . وقد حسب الدينار لهذا الغرض بعشرة دراهم . وفي الانعام شاة واحدة لكل خمسة جمال فإذا بلغت خمسة وثلاثين جملأ كان زكاتها ابن مخاض «جمل صغير» . وشاة واحدة من كل ١٢٠ شاة في الغنم . أما الغلال ففيها نسبتان روعي فيها طريقة السقي ، ففيما يسقى سيجاً بالمسايل الآخذة من الانهار وغيرها ، أودياً أي بالمطريؤ خذ عشر الغلة وفيما يسقى بالواسطة نصف العشر . ومناطق الفرق في النسبتين هو الفرق في تكاليف الانتاج التي تكون في الزراعة السحيحة والديمية أقل . ويؤخذ من التجار نصف العشر على البضائع التي يستوردونها أو يصدرونها . أما الباعة من التجار ، أي الذين لا يتعاطون الاستيراد والتصدير فيدفعون الزكاة المقررة على النقد . وقد تشكل حول الزكاة نظام ضريبي معقد كرس له أبواب خاصة به في كتب الفقه والحديث .

توزع حصيلة الزكاة على ثلثي فئات عددها القرآن هي : الفقراء ، المساكين ، العاملين عليها - أي الموظفين المكلفين بجبايتها وتوزيعها - والغارمين وهم المدينون العاجزون عن سداد ديونهم ، والعبيد الذين يشترون حريتهم من أسيادهم ، وابن السبيل وهو المسافر الذي ينفد ماله ، والمصالح العامة . واختلف المفسرون والفقهاء حول الفرق بين الفقير والمسكين ، وأصوب الآراء عندي أن الفقير هو من له قدر من المال لا يكفي لمعيشته والمسكين هو من لا يملك شيئاً البتة . وهذه الكلمة سامية قديمة وردت في شريعتي اشونوا وهورابي بنفس اللفظ مع ابدال السين شيئاً . ومعناها هناك يفيد طبقة الفقراء في عمومها .

على هذا الأساس تقسم حصيلة الزكاة الى ثمانية أسهم . لكنها أسهم غير متساوية لان التوزيع خاضع للنسبة العددية للفئات المستحقة . ومن المعتاد ان يكون الفقراء والمساكين والعبيد اكثر عدداً من المسافرين المعدمين أو المدينين ، ويفترض لذلك ان يذهب إليهم أكبر حصة من متحصل الجباية . ويراعى في التوزيع ان يتم في نفس البلد الذي جبيت فيه الزكاة . فإذا فضل منها شيء أرسل الى بيت المال المركزي . ولم يحدد ما يأخذه المستحق وإنما تحسب حاجته . فالمسافر المعدم يعطى ما يكفيه للعودة الى بلده والعبد ما يسد ثمنه لسيده حتى يعتقه والمدين ما يمكنه من سداد دينه - بشرط ان لا يكون سبب مديونيته تصرفاً غير شرعي كلعبة قمار أو شراء خمر أو استئجار مومس - أما الفقراء والمساكين فيأخذون ما يسد حاجتهم لسنة . والحاجة تشمل ما يكفيه لطعامه ولباسه كما يعطى لمن يريد الزواج ولا مال عنده . ولن وجبت عليه فريضة الحج وهو عاجز عن نفقتها . ول بعض الفقهاء قيود على الدفع للمستحق وهي أن يكون المقدار المعطى له رأساً للعمل وليس للاستهلاك . ولذلك لا يجزون اعطاؤها للقادر على العمل الذي لديه صنعة أو مهنة يستطيع أن يكسب بها معيشته (أبو يعقوب) «الاحكام السلطانية» . لكن هذا القيد غير مأخوذ به كثيراً . والقول الغالب هنا هو اعطاء من يعجز لاي سبب كان عن تحصيل ما يكفيه لمعيشته . هذا بشرط ان يكون العجز لأمر خارج عن ارادته كأن تكسد مهنته بعد أن يكون قد أدى ماعليه من الجهد فيها . ويقول أبو يعقوب : «من ادعى فقراً قبل منه دون بينة خلافاً لمن ادعى ديناً فلا يقبل منه ذلك إلا بينة تثبت أنه مديون فعلاً . ويفسر الشك في حالة الفقر بناء على ذلك لصالح المدعى ويترك الكاذب لحساب الآخرة .

ولا تعطى الزكاة للمسجلين في دواوين الجند والمهاجرين . لأن هؤلاء يستلمون رواتب دورية من أموال الفيء التي تتألف من الغنائم وحصيلة الجزية والخراج واخماس المعادن . (سيرد شرح المقصود بالمهاجرين في حلقة قادمة) ،

فأموال الزكاة مخصصة لفقراء المدن غير المشمولين بنظام الجندية وفقراء البادية والريف الذين لا يصدق عليهم وصف المهاجرين .

ما شرحناه حتى الآن هو النظام القانوني للزكاة جباية وتوزيعاً . أما التطبيق فكان على الأكثر في جهة الجباية التي استمرت كوظيفة رسمية للدولة حتى زمن متأخر نسبياً من العصور الإسلامية . ولو أن عمل الدولة هنا لم يجر على وتيرة منتظمة ، فهي من جهة لم تكن معنية كثيراً بتحصيل أموال الزكاة بعد أن تعددت مصادر دخلها سواء من الفتوحات أو من الموارد المتنامية التي ترتبت على النمو اللاحق للاقتصاد . بينما ساعد التهاون في الجباية على شيوع حالة التهرب من الدفع . وقد صار معلوماً في وقت مبكر من العصر العباسي أن الأغنياء لم يعودوا يدفعون ما عليهم من الزكاة . وهو الأمر الذي استغله اللصوص العيارون لشرعنة أعمالهم بالقول أن أموال الأغنياء قد استهلكت بالزكاة غير المدفوعة فصارت بالتالي مباحة للسراق . .

وأما التوزيع فلم يتم بحسب الشرع منذ انقضاء خلافة علي . ويستفاد من خطبة القاها أبو حمزة الخارجي في المدينة عند احتلالها من قبل الخوارج عام ١٢٨ للهجرة أن حصيلة الزكاة كانت تذهب كلها للخليفة^(٣) . وفي الواقع ، لم يصل إلى المستحقين من أموال الزكاة غير النادر الذي كان يدفعه مباشرة قلة من الأغنياء بتأثير الوازع الديني . ولم يسجل لنا تاريخ الدواوين وقائع تكفي لتشكيل حالة تكون قد ساهمت فيها الزكاة في تخفيف معاناة الفقراء أو في تحرير أعداد مرموقة من العبيد أو مساعدة مسافرين منقطعين عن أهلهم أو في سداد ديوان الغارمين . . وهكذا يمكن القول أن أغنياء المسلمين الذين فرضوا على النبي الغاء حكم الكنز بحكم الزكاة كحل وسط يحصل فيه الفقراء على الحد الأدنى من متطلبات العيش قد استطاعوا في مرحلة لاحقة أن يتخلصوا أيضاً من هذه الضريبة البسيطة التي استبشروا بها أول الأمر واعتبروها مطهراً لأموالهم .

بقي أن نذكر بنقطتين في صدد نظام الزكاة ، الأولى أن الزكاة فرضت على

اغنياء المسلمين فقط كما اقتصر توزيعها على فقرائهم . وثمة اتفاق عام على عدم جواز اعطاء الفقير غير المسلم منها ، رغم ورود روايات تصرح بأن عمر بن الخطاب اعطى منها بعض اهل الذمة (انظر «الخراج» لأبويوسف . فصل الصدقات) . وكان بمقدور المشرع الاسلامي ان يفرض زكاة أخرى على اغنياء غير المسلمين تصرف لفقرائهم . ويبدو أنه لم يفعل ذلك تجنباً لاندواج الضريبة اذ كانت تؤخذ منهم الجزية التي حددت في عهد الذمة كضريبة وحيدة عليهم . لكن تجار اهل الذمة كانوا يدفعون العشر على البضائع التي يصدرونها أو يستوردونها . وكانت العدالة تقضي ان يخصص جزء من هذه الضريبة لفقرائهم لكن الدولة الاسلامية كانت تأخذها لنفسها . وقد اعتبرت هذه الضريبة من قبيل المكوس فكانت تدخل في بيت المال المركزي خلافاً للضريبة على تجار المسلمين التي كانت تضاف الى حصيلة الزكاة . على أن الفقهاء اجازوا صرف الزكاة الغير واجبة (صدقة التطوع) الى غير المسلم . وانفرد أبو حنيفة بتجوز صرف زكاة الفطر اليهم أيضاً . وزكاة الفطر فريضة مالية يدفعها المسلم بعد انقضاء شهر الصوم ولم تكن لها نسبة معينة .

النقطة الثانية تتعلق بتحريم الزكاة على ذوي القربى وهم بنو هاشم . والتحريم يخص الاخذ وليس الدفع ، فالغني الهاشمي ملزم بدفع الزكاة لكن الفقير منهم لا يحل له أخذها . وقد استغل الهاشميون هذا الحكم لاعلاء شأنهم بالقول أنهم منزهون عن أخذ الصدقات . واتخذت هذه القضية في العصور المتأخرة وسيلة للابتزاز على يد وجهاء العلويين ، لا سيما من الشيعة ، مكتتهم من اكتناز ثروات طائلة من الاخماس⁽⁴⁾ التي اعتبرت حقاً خالصاً لهم دون الزكاة التي نزههم الله عنها . في واقع الحال أن العرب عندما فرضت عليهم الزكاة تضايقوا منها واعتبروها من قبيل الاتاوة والجزية ، فاخبرهم النبي محمد ان هذه الضريبة تؤخذ من اغنيائهم لتعطى لفقرائهم وانه لن يأخذ منها شيئاً لنفسه ولا لعشيرته . وكان قد ثبت ذلك في الكتب التي يرسلها الى القبائل مع الولاة المكلفين بجباية

الزكاة . ولنفس السبب امتنع من تكليف بني عبد المطلب بشيء من أعمال الجباية
لثلاثي عشرين المتضايقين منها . وعلى هذا الأساس بنى الفقهاء تحريمهم الزكاة
على بني هاشم . لكنهم ميزوا بين الزكاة الواجبة وصدقة التطوع (التي يدفعها
الغني تبرعاً زائداً عن النسبة المفروضة) وأجازوا إعطاء الهاشمي من الأخيرة .
ويحمل هذا الحكم دلالة معاكسة تماماً . لأن الأخذ من الزكاة الواجبة ، المفترض
أن الفقير يستلمها من الدولة ، لا يشكل جرحاً لكرامته . وعلى الضد من ذلك
أخذ الصدقة . فلو كان الغرض هو تكريم الهاشمي لحرمت عليه الصدقة وأحلت
الزكاة . .

(١) لا علاقة لهذه الكلمة بأخرى شائعة في عامية بلاد الشام (سوريا الطبيعية) وهي «ذاكي» للشيء الجيد أو الطعام اللذيذ. فالأخيرة أصلها: «ذاكي» ويلفظها الشاميون بالزاي على طريقتهم في ابدال الذال زائاً في معظم المفردات.

(٢) رقم تقريبي جداً. والمكاييل والأوزان القديمة يصعب حساب ما يعادلها بالضبط بسبب اختلافها من بلد لآخر ومن زمن لآخر.

(٣) نص كلام أبو حمزة كما أورده الطبري في «التاريخ»: يا أهل المدينة اخبروني عن ثمانية أسهم فرضها الله عز وجل في كتابه على القوي والضعيف فجاء تاسع ليس له منها ولا سهم واحد

فأخذها لنفسه (يقصد بالتاسع الخليفة). ولكي نأخذ فكرة عن مصير حصيلة الزكاة نذكر بأن المسؤولين عن جبايتها كانوا في الغالب غير نزيهين. يكفي ان نعلم أن مسؤول الزكاة في البصرة أيام المنصور كان مطيع بن أبياس وهو شاعر ماجن، متفسخ، كان من حاشية ولي العهد، المهدي، وهو الذي عينه في هذا المنصب لان البصرة كانت مدينة تجار فحصيلته الزكاة فيها وافرة.

(٤) - الخمس فرضه القرآن على الغنائم واعطى جزءاً منه للنبي واقربائه. ثم فرض الخمس على بعض الموارد العامة كالكنوز التي يعثر عليها الناس بالصدفة، وبعض المعادن التي يجوز فيها التملك الخاص. وقد تمسك الشيعة بحصة الهاشميين من الخمس بعد النبي بينما اسقطه أبو حنيفة، ولعل هذا من أسباب عدائهم الشديد لهذا الفقيه الذي كان من نشطاء المعارضة الشيعية للخلفاء الامويين والعباسيين.

في تذكرة الانطاكي : يطلق الخمر شرعاً على كل ما يخمّر العقل أي يستره برهة بحسب الامزجة والازمنة والامكنة والطبع ، (ومن هذا المعنى كلمة خمار للبرقع) ، وعرفاً يطلق الخمر على ما يعصر من العنب بشرط ان يوضع مصفى في الجرار المزفة مدة في الشمس ثم في ظل لا يناله اهواء . وما عدا ذلك نبيذ . والنبيذ في أصله عصير ، أو نقيع ، ترك مدة حتى فار وظهر زبده أي رغوته . وتتفاوت طريقة عمل النبيذ مع اختلاف مادته . وهو أصناف عديدة مختلفة الاسماء منها المُرر وهو من الذرة والبوزة من الدخن أو الخبز اليابس والجعة من الشعير والسلت (شعير ناعم كالملت البريطاني) والفضيخ من فضيخ التمر وترس شيرين وهو شراب حامض حلوكما يستفاد من اسمه الفارسي . وهناك أنبذة تعمل من العسل واخرى من قصب السكر ومن الفواكه . والخمر والنبيذ مختلف الالوان . والشائع منه عند المسلمين هو الاحمر والاصفر والابيض والاسود والاخضر . واستقطر الكيمياويون في العصور الاسلامية مادة كالحمر سميت الغول . والغول في اللغة هو كل ما غال العقل أي ذهب به . وقد انتقلت هذه المادة باسمها العربي الى اللغات الاوروبية ثم عادت اليها في صيغة الكحول .

استعمل النبيذ منذ الجاهلية لغرضين : الاسكار وتحلية الماء . ولما كان العرب يحصلون على مياه الشرب في المعتاد من الآبار فقد عمدوا الى معالجة

م حاجة مياهها بالقاء التمر أو الزبيب أو ما أشبه فيها . وكان أهل مكة يلفنون ماء زمزم بهذه الطريقة . ويروى أن العباس بن عبد المطلب كان يلقي فيه عند موسم الحج ازهاراً يجلبها من حدائق كانت له في الطائف .

أما الخمر فكان هو الشراب المفضل للجاهليين . وقد ظهرت خمريات جاهلية برز فيها الاعشى والمنخل يشكري وطرفة بن العبد . ويقال ان ضريح الاعشى صار بعيد وفاته مقصداً للفتيان ، الذين كانوا يؤمونه ليشربوا عنده ويصبون عليه كؤوس من شراهم

يؤخذ من وقائع تحريم الخمر في الاسلام ان هذه الفكرة لم تكن واردة أولاً في خطط النبي محمد . ففي الطور المكّي الذي دام ثلاث عشرة سنة كان المسلمون يشربونه كالمشركين . واستمروا على ذلك بعد الهجرة سنوات تمتد بين الثلاثة والثمانية تبعاً لاختلاف الروايات . لكن احداثاً حصلت نتيجة السكر اثارت قلق النبي وبعض أركان قيادته ، وبدأت تساؤلات تثار حول مضار الخمر ثبتت في الآية ٢١٩ من سورة البقرة : «يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيها إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما» .^(١) ويقول المفسرون أن بغض المسلمين امتنعوا عن الخمر بعد هذه الآية واستمر عليه آخرون . ثم حدث أن شرب جماعة من الصحابة حتى ادركتهم الصلاة فقاموا اليها وهم سكارى فخربطوا في تلاوة بعض الآيات عند اداء الصلاة ، فنهاهم القرآن عن الصلاة في حالة السكر بالآية ٤٣ من سورة النساء : «ياأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون» .

في حالات أخرى ، كادت أحداث ناجمة عن السكر ان تؤدي الى متاعب سياسية ففي حلقة شرب سكر رجال من الاوس والخزرج فتذكروا أيامهم الدامية قبل الاسلام وتناشدوا الاشعار التي قيلت في تلك الايام . وتطور الحال الى عراقك أو شك أن يثير فتنة بين القبيلتين المتصارعتين في الماضي . وفي أخرى سكر

الحمزة عم النبي مع جمع من المهاجرين والانصار فقام يفاخرهم ويتناول عليهم
مما اضطر النبي الى التوجه اليه بنفسه حتى يتدارك الفتنة . وفي ثالثة سكر سعد بن
أبي وقاص مع بعض الانصار فتفاخروا وتناشدوا الاشعار وانشد سعد شعرا فيه
هجاء للانصار فضربه انصاري وشجه . ولا شك ان وقائع من هذا القبيل قد
حصلت فدفعت الى التفكير في ايجاد حل . ويقال ان أشد المهمومين بهذه المعضلة
كان عمر بن الخطاب (الذي كان فيما بعد من اكثر المتشددين في ملاحقة السكاري
في خلافته).

وبعد أخذ ورد جاءت الآيتان ٩٠ و ٩١ من سورة المائدة لتبت في الأمر
بالدعوة إلى اجتناب شرب الخمر.

نص الآيتين :

«يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام» رجس من عمل
الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة . فهل انتم
منتهون» .

ان منظوق الآيتين يكشف عن إرتهان التحريم بالاحداث التي ذكرنا
بعضها . وهو ما يتضح من النص على وقوع العداوة والبغضاء بنتيجة مزاوله الخمر
والميسر . بينما تشير جملة «الصد عن ذكر الله والصلاة» الى مضمون الآية ٤٣ من
سورة النساء .

على ان مفهوم التحريم لا يبدو مكتملاً بحسب نص الآيتين . ويمكن أن
يفهم قوله «فاجتنبوه لعلكم تفلحون» على أنه تحييد للامتناع عن شرب الخمر
روعت فيه الاعتبارات الشخصية للفرد . والمحرمات في القرآن تكون جازمة اذا
اقرنت باحدى حالتين : ان ينطق بلفظ التحريم صراحة ، كما في تحريم الدم
والخنزير والميتة وزواج المحارم ، أو أن يتضمن الفعل المحرم عقوبة على مرتكبه كما

في عقوبة الزاني والسارق والقاتل . وآية الخمر لم تذكر لفظ التحريم كما لم تتضمن عقوبة لشاربه . ولا يخلو ذلك من دلالة ، لا سيما في ضوء السياق المتدرج الذي انتهى الى الامر باجتناب الشرب ، مما يدل في حد ذاته على التردد في التحريم . وقد حدثت وقائع دفع فيها المتهمون بالسكر تهمة المخالفة بالجهل بالتحريم . وهذا الدفع مأخوذ في حيثيات الحكم في حالة صدق الدعوى . رغم أن الفقهاء يختلفون في الأخذ به في الجرائم الاخرى كتحرير السرقة مثلاً . ولم تورد مصادر الحديث والسيرة وقائع موثقة يستفاد منها تشريع عقوبة لشارب الخمر في زمان النبي . ويقول ابن أبي الحديد ، وهو مؤلف يجمع بين آراء الشيعة والمعتزلة ، ان النبي لم يعاقب شاربه وقد شربها كثير من في حياته بعد أن حرمت (شرح نهج البلاغة ١١٦/٣) وما زاد المسألة غموضاً آية جاءت بعد الآيتين تقول : « ليس على الذين آمنوا جُنَاح (اثم) فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا . . . » وفسرت على أنها تخص الذين شربوا الخمر قبل التحريم . وهو تفسير تبريري في الغالب لأن الكثير من المحرمات كانت مباحة ثم حرمت ، وممارستها قبل تحريمها لا تحتاج الى نص بتبرئة فاعليها حين كانت مباحة لهم .

ويرجع الى ذلك ، الى حد بعيد ، اختلاف الفقهاء ، حول مدى التحريم وصنف المحرم وحول عقوبة المخالف وهو ما سنستعرضه فيما يلي :

ميز الفقهاء بين الخمر والنبيذ . وثمة اجماع على تحريم الخمر بلفظها المذكور في القرآن . ولكن مع الاختلاف في تعريف ما يصدق عليه وصف الخمر . والاغلبية على اشتراط مقومين هما : الغليان أو الفوران والاشتداد . والمقصود بالآخر قوة المشروب التي تجعله شديد الاسكار . ويضيف أبو حنيفة مقوم آخر هو القذف بالزبد لاستكمال المشروب وصف الخمر المحرم . والقذف بالزبد هو خلاصه من الرغبة الى الحد الذي يصير فيه كامل النقاء والرقة . وهذه هي الصيغة المعتادة للخمر الكحولية الشديدة . والمعروف أن هذه الاصناف لا تخرج منها

رغوة عند خضها أو صبها خلافاً للانبذة كما هو المعروف اليوم في أصناف العرق والويسكي والفودكا وما أشبهه . كذلك حدد الخمر بما يعمل من التمر والعنب . وفي مصادر الفقه ان النبي قال : الخمر من هاتين الشجرتين ، وأشار الى النخلة والكرمة . وما عدا ذلك فهو نبيذ .

وفي النبيذ ما هو مسكر وغير مسكر . وقد وضعت معايير ومواصفات لتمييزه ، فالغير مسكر هو العصير أو النقيع قبل أن يفور . وهذا مباح لا اشكال فيه . ويوقت له بعض الفقهاء ثلاثة أيام للاباحة ، فإذا تجاوزها حرم . لكن آخرين يقيدون الحرمة بالفورة . فإذا مرت عليه ثلاثة أيام ولم يفور جاز شربه . والفوران هو دلالة على التخمر ، وهذا في النقيع الني . أما المطبوخ منه فيحل ما لم يبلغ درجة الغليان عند بعضهم . ويصدق هذا على الاشربة العادية المعروفة عادة باسم العصير كما على الدبس والمرببات . ويحيزه آخرون بعد الغليان ما لم يتبخر ثلثاه أو أقل من الثلثين ، ويحيزه بعضهم الى ثلاثة أرباعه . والاول هو المثلث والثاني هو المربع . والخلاف حول هذه المسألة غير كبير ، لأن المادة حين تتجاوز الوقت أو المرحلة التي تخرج بها عن كونها عصيراً عادياً ، تصبح في عداد المسكرات بصرف النظر عن شدتها .

وثمة اختلاف أيضاً حول العقوبة بين اربعين وثمانين جلدة . وحول ما اذا كانت العقوبة على مجرد شرب الخمر أم على السكر .

يلاحظ بوجه عام أن اباحة النبيذ كانت مذهب اغلبية الفقهاء في القرن الأول وشطر من القرن الثاني . ويتفق على ذلك كبار أئمتهم مثل زيد بن علي وابراهيم النخعي وسفيان الثوري والاوزاعي وأبو حنيفة والحسن البصري وابن أبي ليلى . وفي «المغني» لابن قدامة وهو حنبلي ان أحمد بن حنبل سئل عن شرب الطلاء وهو ما طبخ من العصير فتبخر ثلثاه أو أقل فقال لا بأس به . فردوا عليه : انه مسكر؛ فقال : لا يسكر ولو كان يسكر ما أحله «عمر بن الخطاب» . ولعله هنا يشير

إلى رواية أخرجها الدار - قطني^(٣) في سنته يقول فيها عمر إني لأشرب هذا النبيذ الشديد يقطع ما في بطوننا من لحوم الابل . أي يهضمها .

ويختلف الفقهاء حول حدود شرب الخمر، فبعضهم يميزه إلى المقدار الذي لا يسبب السكر وهو قول أبو حنيفة في نقيع الزبيب والتمر (المادتين الأساسيتين للخمر) ويباح بحسب أبو حنيفة أيضاً شرب الانبذة ولكن دون تقييد للمقادير . فمن سكر من النبيذ لا يعاقب بخلاف من سكر من الخمر . وهذا القول نسبه إليه ابن حزم في «المحلى» (المسألة ٢٢٩٦) وهو أيضاً مذهب الحسن البصري والنخعي وابن أبي ليلى القائلين بعدم معاقبة السكران من النبيذ، وذكروا من الانبذة التي يعمها هذا الحكم نبيذ التين والعسل والتفاح والقمح والشعير والذرة . وهي الانبذة الشائعة في ذلك الوقت كما بينت آنفاً .

وتبعاً لآباحة النبيذ، يميز أبو حنيفة للمسلمين ان يتاجروا به . وهو عنده من الاموال المضمونة لهم حيث يحق لهم طلب التعويض ممن يتلفه (اذا كان من القائلين بحرمته ويعني هذا انه اذا تعرض مسلم قائل بالتحريم لمسلم قائل بالآباحة ولديه نبيذ يبيعه فاتفقه الاول جاز للثاني ان يقاضيه ويطالبه بالتعويض) . وهذا الحكم يشمل غير المسلمين في الخمر والانبذة معاً . لانهم غير مطالبين بالامتناع عن الخمر ولذلك يعتبر من أموالهم المضمونة . لكن هذا الرأي ينفرد به أبو حنيفة وقد خالفه بقية الفقهاء بما فيهم مريده أبو يوسف والشيباني . فعندهم يجوز لغير المسلمين فقط المتاجرة بالخمر والنبيذ وبشرط عدم المجاهرة بهما . فاذا جاهروا لم تضمن لهم . والنبيذ عند أبو حنيفة طاهر ويجوز التوضوء به عند عدم الماء .

يرجع التشدد في تحريم الخمر والنبيذ الى الفقهاء المتأخرين نسبياً : ويرتبط هذا التشدد باكتساح العقلية الدينية، على حساب الوعي الحضاري للإسلام في منحاه الديني . ومن خصال العقلية الدينية تركيزها على التابو

كعنصر جوهري في الدين، القائم بطبيعته على النواهي والتحريمات. وقد نشأت في الاسلام بتأثير هذه العقلية شبكة معقدة من التحريمات تظافر على حبكها الفقهاء الذين تصرفوا هنا كرجال دين إلى جانب وظيفتهم كرجال قانون.

يمكن القول ان مذهب ابو حنيفة في هذه المسألة أمثل من مذاهب سائر الفقهاء من شتى الفرق والمدارس. فالخمر حرام. لكن شاربها لا يعاقب الا اذا سكر. والسكر درجة لاحقة لدرجة النشوة التي تجلب السرور والانبساط للشارب، دون ان تذهب بعقله. وهذه الدرجة هي التي سماها العرب «ليلى» قبل أن يسموا بها بناتهم. والمسؤولية الى هذا الحد تقع على الشارب، الذي يتعين عليه ان يحسب حساب الآخرة. فهي امر خاص بينه وبين السماء. فإذا تجاوز ذلك الى ذهاب العقل فهو يدخل في العلاقة مع الغير. وعندئذ يتدخل القانون لكبح العقاب التي تترتب على الافراط في السكر. والسكر عند ابو حنيفة هو المحرم، وفق الدرجة التي حددها له، وليس الشرب، خلافاً، كما ارجح، لرواية ابن حزم التي نسبت اليه اباحة السكر من النبيذ. وهذا الحد تشارك فيه مع ابو حنيفة قوانين أية دولة معاصرة تسعى لتنظيم سلوك الافراد بمكافحة الادمان والحد من الافراط في السكر/ مع الاخذ بالحسبان التفاوت في العقوبة بما يؤشر الفارق بين عصرين تاريخيين/. بينما ترك لهم حرية التعاطي مع المشروبات ضمن القدر المعقول الذي قد يختاره المرء في حياته اليومية. ومن هنا كانت اباحته للنبيذ مع تقريره العقوبة على الافراط فيه الى درجة ذهاب العقل. والنتيجة النهائية واحدة في الخمر والنبيذ وانما تختلف في اعتبار الخمار أثماً من الناحية الدينية أما النباذ فيشره حلالاً طيباً. ومن الاعتبارات التي روعيت هنا ان الخمر يتسبب في الادمان بينما لا يسببه النبيذ وهو من أسباب التشدد في الخمر والتساهل في النبيذ.

عملياً، لم يلتزم المسلمون بالتحريم، كما لم تشدد السلطة الاسلامية في ملاحقة الشاربين، إذا استثنينا عمر بن الخطاب المعروف بانضباطيته الصارمة لا

سيما تجاه سلوك الولاة والقواد. وينقل إلينا ابن سعد في الطبقات توجيهاً لعمر بن عبد العزيز بعدم ملاحقة الشاربين اذا فعلوا ذلك في بيوتهم. وقد اخرج الدارقطني، وهو من ثقات المحدثين، روايات تدل على ممارسة شرب النبيذ المسكر في صدر الاسلام. منها رواية عن عبد الرحمن بن أبي ليلى انه تعشى مع والده عند علي بن أبي طالب فسقاها ثم خرجا فلم يهتديا في الظلمة فأرسل معهم بمشعل. ولعل ابن أبي ليلى قد استند الى هذه الواقعة في اباحته النبيذ المسكر كما اسلفنا. وفي رواية اخرى يقول النبي: «اذا دخل احدكم على أخيه المسلم فاطعمه فليأكل من طعامه ولا يسأله. فإن سقاه شراباً فليشرب من شرابه ولا يسأله. وان خشى منه فليكسره بالماء». وهذا الحديث مروي عن أبو هريرة، وهو غير موثوق الرواية. لكن الدارقطني أورد أحاديث اخرى في نفس المعنى منها قوله: اذا اغتلمت اوعيتكم فاكسروها بالماء. يعني اذا فارت واشتدت فخففوها.

وقد فرضت الحضارة تناقضاتها على العقلية الدينية فانتشرت حوانيت الخمور في حواضر ومدن الاسلام كما في القرى والارياف وازدهرت صناعة الخمر والنبيذ ازدهاراً لم تعرفه الجاهلية، وكان المسلمون يشربون النبيذ مع الغداء والعشاء. وترعرعت في الشعر العربي خمريات قد لا نجد ما يضاهيها اتساعاً وثراءً فنياً في آداب الشعوب الاخرى. وقد تسرب هذا الفن الى ادب التصوف فانتج خمريات صوفية تعاملت مع الخمر بوصفه شراباً مقدساً. وفي الارجح، لم يكن ميسوراً للمتصوفة ابداع مثل هذا الفن لو لم يمارسوه. واستعمل الخمر في التطيب. وتشتمل دساتير الادوية الاسلامية على وصفات مأخوذة من الخمر. وتحدث الاطباء المسلمون عن منافع الشرب المعتدل واضرار الافراط كما يناسب كل وقت او مكان او موسم مناخي من أصناف الخمور والانبذة.

(١) الميسر هو القصار . وفي النص على منافع أشكال . والارجح أنه يقصد اصنافاً منه كالرمان على الخيل بين فرسانها فقط ، والرمي والالعاب . وهي عما استثنى من التحريم .

(٢) الانصاب حجارة كانت تنصب حول الكعبة يذبح عليها للاصنام ، أي أنها مذبحة وثني . والازلام استخارة كانت شائعة في الجاهلية .

يقول المفسرون انه جمع هذه الاشياء مع الخمر والميسر لتأكيد التحريم و اظهار ان ذلك جميعاً من أعمال أهل الشرك . فكأنه لا مباينة بين عابد الصنم وشارب الخمر والمقامر . ثم افردهما في الآية الثانية للاشعار بأنها المقصود في التحريم أساساً . . . وقد يكون هذا الغرض وارداً عند المشرع . لكن المفسرين دأبوا على اهمال المعايير البلاغية في لغة القرآن . وهي هنا توفر سبباً آخر للجمع بين هذه الاشياء ، فالآية تطلبت هذا التسلسل في المعطوفات لكي يتحقق لها التوافق ، اذ لو اكتفى بالخمر والميسر فقط لاختل السياق البلاغي . بينما حذفت الانصاب ولازلام من الآية الثانية لأن معطوف الخمر والميسر يكفي لضبط ايقاع الآية . ولو تكررت المعطوفات جميعها لاضطرب النظم وفقدت الآية نبضها الموسيقي الخاص بها . ويجب ان نضع في الاعتبار دائماً أن مؤلف القرآن أديب ومشرع في آن واحد من أجل أن تكون أكثر دقة وضبطاً في فهم أغراضه أو تفسير معانيه .

(٣) الدارقطني ، من محدثي القرن الرابع ، منسوب الى دار القطن من محلات بغداد الاسلامية ، والنسبة مركبة من الكلمتين بعد دمجها بحذف ال التعريف . وهي من السوابق التي تميز النوسع في النحت والتركيب في العربية .

تكملة تختص بتقنية الخمور الاسلامية وفنون شربها :

كانت الخمور تخمر في الخوابي والدنان . وتصنع هذه الأوعية من الفخار وتطلى من الداخل بالقار . وكانت تعتق لمدد متفاوتة . وقد افتخر أبو نواس بأنه شرب خراً اعتقت من زمان غير محدود قد يرجع بها إلى بداية الخليقة ! وكان بعضها يطيب بأصناف من العطور والأباريز لكن المدمنين كانوا يفضلون الخمور اللاذعة التي يقطب شاربها كما يقول أبو نواس . وتحفظ الخمور بعد تخمرها في أوعية من زجاج أو معدن لتكون معدة للبيع والاستهلاك . ومن هذه الأوعية القناني والقراة والقطرميز ، والقراة ، بتشديد الراء ، معروفة اليوم في العراق وقد ذكرها أبو نواس ، أما القطرميز فمعروف في سوريا الطبيعية لكنه يتخذ للمونة وكان في السابق من أوعية الخمر . قال شاعر اسلامي :

انما لا ارتوي بكأس وطاسٍ فاسقنيها بالزق والقطرميز
والزق وعاء للخمر من الجلد . وتشرب الخمور بكؤوس واقداح من فخار أو معدن أو زجاج . وقد وردنا وصف لكأس من زجاج ينسب إلى أم حكيم وهي أميرة أموية كانت مولعة بشرب الخمر . والكأس أخضر ومفلطح ومقبضه من ذهب وكان يسع ثلاثة أرتال أي قريب من اللتر . وكان هذا الكأس محفوظاً في خزائن الخلفاء وآخر ما وصلنا عنه أنه كان في خزانة المأمون . وكانت الخمور تشرب في البيوت والخوانيت والاديرة ، ويفضل شربها في البساتين والرياض وعلى ضفاف الانهار والترع . كما تقدم في المآدب الرسمية .

وللخمر مرادفات كثيرة في اللغة بعضها مشتق إلى الصفة أو الفعل وبعضها أصلي . من ذلك الراح ، الصهباء ، المدام ، السلاف ، القرقف ، الخندريس والشمول . وهناك اسم «وين» للعنب الاسود ومنها WINE الانكليزية . . . ولشاربها ثلاث مراحل : نشوان ثم ثمل ثم سكران .

في مادة ع ي ر من القاموس المحيط : العيار هو الكثير المجيء والذهاب ،
والذكي الكثير التطواف (التجوال) . وفيها أيضاً : العيار هو الاسد . وفي لهجة
بغداد الحديثة يقال «عيارة» للتصرف النزق المصحوب بالصخب والصراخ . وهي
اشتقاق من عيار على زنة فعالة يفيد الصفة كشجاعة من شجاع وبسالة من
باسل . وأصل الكلمة قد يكون من العَيْر وهو حمار الوحش ، الذي يرمز أحياناً
للقوة والنشاط وسرعة الحركة . ويقول البدوي في الجزيرة العربية عن القوي المتمكن
الشديد انه : عير والعير الله يقصدون قوي والقوي الله . كما نقول عظيم
والعظمة لله . . .

الشاطر في القاموس هو من أعيان أهله خبثاً (أي زعنة) . وفي اللهجات
يوصف به الذكي الحرك الحاذق . ويشق منه الشطارة على زنة عيارة .
تفيدنا هذه الجملة من اشتقاقات ومعاني الجذرين في لغتي الكتابة والكلام
لتكوين فكرة متكاملة ، نوعاً ما ، عن الحالة التي سنبحثها في هذه المادة من قاموس
التراث . فقد اطلق وصف العيارين والشطار على افراد جانحين عرفهم المجتمع
العباسي ، الذي استعصم في العراق وبغداد ، وجمعوا الى جنوحهم روح المغامرة
والاندفاع غير المحسوب ، مع الخفة والظرافة وشيء من الالمية تأتي لهم في مجرى
الثقافة الشاملة التي ازدهرت في مجتمع المدن منذ العصور الاسلامية المبكرة .

للعيارين والشطار سلف جاهلي هم الصعاليك، الذين اشتهروا بشمائل مماثلة، كما جمعت بينهم حرفة كانت تستغرق مجمل نشاطاتهم وهي السرقة وللعيارين سلف آخر، أقرب زماناً، هم الشعراء اللصوص الذين عاصروا الخلافة الاموية واتصلوا بأوائل العصر العباسي^(٥).

اقترن اسم العيارين باسم الفتيان منذ ظهورهم في الحقبة الاولى للعصر العباسي. والفتى بحسب تدرج العمر في العربية هو الشاب في عشريناته. ويأتي طوره بعد الغلام. ويشير هذا إلى السن الغالب على العيارين. وقد اشتقوا منه فعلاً دالاً على مضمونه وهو «التفتي» أي ممارسة سلوك ونشاط الفتيان العيارين. لكن الفتيان تميزوا احياناً عن العيارين كما سيأتي.

برز العيارون كفة متضامة لأول مرة في حرب الأمين - المأمون. ووقفوا الى جانب الأمين عصيبة لمدينتهم ضد جيش المأمون الذي اعتبره غزياً. وكانوا يقاتلون نصف عراة وسلاحهم الا رأس هو المزاريق والخناجر. ويستفاد من النصوص الشعرية التي تحدثت عن تلك الحرب ان ظهورهم كان مفاجئاً لاهل بغداد. لكن هذا فيما يخص اشتراكهم في القتال كفصيل متميز وذو صفات قتالية خاصة، لان العيارين وجدوا كما بينا، قبل هذه المدة.

مع تطور اقتصاد المدينة العباسية واتساع الهوة بين الفقر والغنى تبعاً لذلك، تفاقم نشاط العيارين وظهروا كسراق محترفين. وقد اتخذ تحركهم شكلين: قطع الطريق والسطو على الدور. وكانوا يقطعون الطريق على التجار والمسافرين الموسرين. أما في المدينة فيسطون على منازل الاغنياء. وقد تسلحوا لهذه الافعال بالخناجر والسكاكين.

مارس العيارين نشاطهم بقدر من التنظيم الجماعي أكسبهم شيئاً من صفة

«الحركة». وكان لهم قادة يديرون عملياتهم. ولم أجد ما يدل على الطريقة التي كانوا يتوزعون بها منهوياتهم. ويبدو أن شراكة عروة بن الورد لم تكن شائعة عندهم اذ لم أقف على ما يفيد انهم كانوا يعطون شيئاً للفقراء. لكنهم لا يسرقونهم. ولدينا معلومات هامة، ولو موجزة، عن زعيم لهم يدعى عثمان الخياط، ذكره الجاحظ ولم يعين تاريخه، ولعله كان في مدته أو قبله بقليل. والجاحظ من كتاب القرنين الثاني والثالث. ولم يكن عثمان خياطاً وإنما لقب بذلك لأنه نقب داراً ليسرقها ثم اعاد بناء الثغرة بعد أن اتم مهمته بطريقة لم يظهر فيها أثر للنقب.

ولعثمان الخياط مكانة مرموقة في تاريخ العيارين لأنه كما يبدو نظم لهم أسلوب عملهم وحياتهم. وله في هذا الخصوص تعليمات وتعاليم تتضمن ما يلي:

١ - النهي عن حب النساء والاستماع لضرب العود والاستعاضة عنه بضرب الطنبور. (آلة وترية أخرى).

٢ - شرب نبيذ التمر بدلاً من نبيذ العنب (لم يبين سبب التفضيل).

٣ - عدم لبس العمام والقلانس ووجوب لبس الاقنعة وعدم لبس الاحذية الثقيلة. (السبب كما يبدو هو وقوعها المسموع).

٤ - لعب النرد دون الشطرنج مع التأكيد على لعبة الودع وهي حجارة خضراء كالحصى يلعبونها بالثلقف. وقد اختارها لهم لانها تمرنهم على سرعة اللقف.

٥ - اتخاذ الديكة والكلاب والمهارشة بينها لاذكاء روح الشجاعة والدهاء فيهم.

٦ - تفضيل أكل الباقلاء (الفول) مع الشرب لرخصتها وجواز أكل الفستق والريحان وشم الياسمين إذا اتاح لهم.

٧ - ان يتخذوا الغلمان - الشبان من العبيد - ويعتمدوا عليهم فيما ينوبهم.

٨ - ان لا يسرقوا فقيراً ولا امرأة ولا كريماً ولا جاراً ولا يردوا على الغدر بالغدر.

٩ - ان يكتفوا اذا سطوا على منزل بسرقة نصف ما فيه ويتركوا النصف لأهله ليعيشوا به .

وقد شرعن عثمان الخياط أفعال العيارين وفقاً لتخريجين : تاريخي وقانوني . في الأول أشار الى أن الغزو هو مبدأ شائع في العلاقات بين الامم وأنه مصدر معترف به لاقتصاد الامة . فإذا جاز ذلك للامم فهو جائز للأفراد . ويعني هذا من وجه آخر أن ما يقره القانون العام يجب أن يقره القانون الخاص . فإذا كان القانون العام يعتبر النهب الخارجي مشروعاً فلا وجه لتحريم السرقة على الافراد .

التخريج الثاني يستند الى ان الاغنياء لا يدفعون الزكاة المفروضة عليهم ، وان مقادير الزكاة المطلوب دفعها بسبب ذلك قد تراكمت عليهم فاستهلك معظم أموالهم . وبهذا يكون اخذ اموال الاغنياء حلالاً ، إن لم يكن واجباً بوجوب الزكاة ، لانها في الحقيقة لم تعد ملكاً لهم وإنما هي حصيلة زكاة غير مدفوعة . ويجد القارئ في هامش الحلقة بيتين لابونواس يشيران الى هذا المعنى . ولا أدري أيها أخذه عن صاحبه أبونواس أم عثمان الخياط لعدم توصلي الى معرفة الأسبق منها . ويمكن الافتراض على أي حال ان هذا التخريج كان شائعاً في زمان أبونواس لأن العيارين سبقوه الى الظهور بأزيد من نصف قرن .

وللعيارين مبادئ أخلاقية يتألف منها انضباطهم . وقد شرع بعضها عثمان الخياط في تعاليمه التي اوجزناها . لكنه يبدو مترمناً بعض الشيء عندما ينهاهم عن الحب . ولا شك في أنهم لم يطيعوه لأنهم شبان مستغرقون بالنشاط الحسي . ويمكننا أيضاً استبعاد احتمال تسكهم التام بتقنين السرقة تبعاً لتعاليمه لانها تتطلب إرادة صلبة لا تتوفر عادة الا في الامثولات . لكن التزاماتهم الاخلاقية كانت متينة بوجه عام . وقد نالت شائلتهم اعجاب بعض الفقهاء المتنورين ممن ضمتهم حركة المعارضة في القرنين الاول والثاني . ولسفيان الثوري ، وهو من أميز هؤلاء ، توجيهات لزملائه دعاهم فيها الى التعلم من الفتيان . وكان يرى أن

الفقيه الامثل هو من يبدأ حياته بمعاشرة الفتيان لكي يتهدب بطباعهم فتكون له مثل اخلاقية راسخة . ولا تعني المعاشرة أن يشاركهم في أعمال السرقة وانما في أسلوب حياتهم ونمط علاقاتهم .

نشط العيارون في المدن الكبيرة . لكن حضورهم الاكثف والاوسع كان في بغداد . وكانت لهم وشائج مع العوام من أهلها لانهم كانوا لا يسرقونهم أو يعتدون عليهم . ولعلمهم وجدوا في اخلاقياتهم نقيضاً منشوداً لسلوك الدولة القمعي المنفلت من ضوابط العرف والشريعة . كما كانت نشاطاتهم الموجهة ضد الاغنياء من التجار ومسؤولي الدولة تحظى باعجاب العامة ، المناوئة بحكم وضعها الطبقي لهاتين الفئتين . وكان نفوذهم يشتد مع ضعف الخليفة واتساع الاضطراب السياسي حيث تنهياً لهم ظروف الظهور علناً . وكانت لهم جولات في الدفاع عن بغداد ضد غزاتها بالتعاون مع العامة . وربما سيطروا على المدينة في بعض الاحيان . وأورد ابن الاثير (حوادث ٤٠٥ هـ من الكامل) ان زعيماً لهم يدعى البرجمي (ضم الباء والجيم ، نسبة الى قبيلة عربية قديمة) بسط نفوذه على بغداد بدعم من أهلها وأنهم ثاروا على خطيب الجمعة في الرصافة وألزموه بأن يذكر البرجمي في خطبته بدلاً من السلطان .

سار قطاع الطرق في الاقاليم الاسلامية على نهج العيارين الاخلاقي ، فكانوا يقتصرون على مهاجمة القوافل ولا يتعرضون للأفراد إلا اذا كانوا من التجار . لكن انضباطهم لم يكن في مستوى مثيله العياري . وكان افراد منهم يرتكبون جرائم قتل غير مبررة . وكان الكثير من قطاع الطرق في المشرق من الاكراد وكان فيهم شيعة . وقد حافظ قطاع الطرق الاكراد على اخلاقياتهم الموروثة الى حقبة قريبة فكانوا لا يسرقون النساء ولا المسنين ولا الفقراء . وقد استفاد التجار من هذه الشائيل فكانوا يسرون نساء مع قوافلهم العابرة لكرديستان حتى يتحاشوا هجوم قطاع الطرق . (للمجتمع الكردي بجملته مثل اخلاقية

كهذه توارثها الاكراد حتى السنوات الاخيرة حيث بدأت تتخلخل بظهور البرجوازية الكردية كطبقة تابعة ومشوهة التركيب).

وكان لليعارين قسط من المعرفة الشائعة في المدن الاسلامية . وتروي المصادر وقائع من حواراتهم مع مسروقيهم تدل على تمكن بعضهم من الفقه أو الادب . وكان بعض الشيعة منهم يحفظون قصيدة دعل الخزاعي «مدارس آيات» التي كان حفظها وقراءتها من المستحبات عند الشيعة . ومن الجدير ذكره أن دعل كان في صباه عياراً . وقد ارتكب جريمة قتل ضد صير في أراد سلبه . ثم تحول من العيارة الى التشيع وأمضى بقية حياته متشرداً يهجو أهل الدولة ويرثي أهل البيت .

لا حقت السلطة العيارين كما تلاحق حركات المعارضة . ولكن بقسوة أقل ، لأن عدم انتظامهم في حركة منظمة ومؤجلة قلل من خطرهم السياسي . وفي عهد الناصر لدين الله (٥٧٠ - ٦٢٢ هـ) نفذ مشروع ضخّم لاحتوائهم صممه هذا الخليفة الذي كان طامحاً لاسترداد سلطة الخلافة على الاقاليم . فشكّلت منظمة للفتوة تديرها الدولة ضمت اليها شبان مدينة بغداد وجوارها ووضعت لها تعليمات وتعاليم صارمة لضبط العضوية وانضباط الاعضاء . وقد قسم الفتيان الى ثلاثة أصناف : كامل الفتوة ، ناقص الفتوة ، عديم الفتوة . الاول هو الفاضل المتمتع بالشيم المحمودة ، والثاني هو من يجمع بين الخصال الصالحة والفاصلة أما الثالث فهو الشرير . ولا تقبل عضوية هذا الاخير في المنظمة .

وكان انضمام الفتى يتم بمراسم تؤدى بحضور أعضاء فرع المنظمة المحلي يقوم عريفهم في اثنائها بشد المتلمي الجديد . ويقصد بالشد تحزيمه بنطاق الفتوة . وهو ما يتميز به الفتى المنظم عن سواه . وللفتيان التزامات تنظيمية يتوقف عليها استمرار عضويتهم كما كانت تنظم لهم برامج تدريب رياضي وعسكري . ومن فعاليتهم الأساسية كان التدريب على رمي البندق وهو مقدوفات في حجم البندقية من حجر أو معدن تطلق من آلة تتألف من سبطانة ووسيلة اطلاق وعملها يشبه من

حيث الأساس عمل البنادق النارية (الاسم الحالي للبنديقية مأخوذ من البندق . وأقدم استعمال له مرّبي في «ألف ليلة وليلة» وقد يكون ورد في مصادر أقدم لم أتوصل إليها بعد).

أحرز مشروع الناصر لدين الله نجاحاً ساحقاً وتشكلت منظمة شبابية كبرى تحت إشرافه مكنته من السيطرة على حركة العيارين وتسخير طاقات الشباب لأهدافه . وأثار المشروع اصداًء بعيدة عن بغداد بعد أن سعى الخليفة لتعميمه على الاقاليم الاسلامية التي كان له عليها نفوذ روحي وادبي فقط . وقد وجدت في الشام تنظيمات مماثلة للأحداث وهو الاسم الذي أطلق هنا على الفتيان . وكان حكام الاقاليم يطلبون حزام الفتوة من الخليفة تعبيراً عن ولائهم له . على أن أهم ماوفره هذا المشروع هو إيجاد منظومة مقاتلة كانت تعمل كقوة احتياطية في حال تعرض المدينة للغزو . وفي وقت لاحق تصدى أهل بغداد ، بتنظيم مقارب كما يبدو ، للغزو المغولي الاول الذي وقع في أوائل خلافة المعتمد فدحروه بالتعاون مع الجيش النظامي ، الذي لم يكن قادراً وحده على صد الغزاة .

كذلك ساهم تنظيم الفتوة في تحسين تنشئة الشباب والحد من مشاكل المراهقين بزجهم في النشاطات الاجتماعية والرياضية . ومن المستبعد أن يكون قد أملت اعتبارات سياسية موجهة ضد معارضة مفترضة ، لأن القوى السياسية ، المتمثلة رئيسياً بالفرق الاسلامية ، كانت حينذاك في طور الانحسار . وفي الواقع ، لم يكن غرض الناصر لدين الله يتعدى هنا طموحه الى استرداد سلطته على الاقاليم . وهو ما أخفق فيه لأنه كان يسبح ضد التيار .

أرجع الفتيان تنظيمهم الى علي بن أبي طالب ، أسوة بمعظم التنظيمات والنحل في العصور الاسلامية ، واستندوا في ذلك الى حديث «لافتى الا علي» . وكان علي هوفتي الاسلام بالمعايير التي تنظم حركة الفتوة وكان عمره حين استقر الاسلام وانتهت حروبه الاولى ، التي لعب فيها دوراً رئيسياً ، لا يتجاوز الثلاثين .

كتبت في حركة الفتیان وتنظیمات الفتوة مؤلفات مكرسة لها . وعني بعضها بأصول رمي البندق والتدريبات العسكرية . ومما وصلنا منها كتاب « الفتوة » لابن المعمار الحنبلي حققه ونشره في بغداد عام ١٩٥٨ مؤرخها الراحل مصطفى جواد . والكتاب هام جداً في هذا الباب ونأمل أن يعاد نشره بتحقيق المؤرخ المذكور، وهو من أدق وأوثق المحققين ، لأن الكتاب لم يلب الغرض من نشره بسبب طبعه في العراق .

* تراجع حول «الشعراء اللصوص» دراسات عبد المعين الملوحي التي نشرت متسلسلة في مجلة مجمع دمشق . بدءاً من عام ١٩٨١ .

* * ابو نواس يهدد بسلوك درب العيارين :

سابغي الغنى اما نديم خليفة يقيم سواء او مخيف سبيل
ليخمس مال الله في كل فاجر وذئ بطنة للطيبات أكول
مخيف سبيل : قاطع طريق ، يخمس مال الله : يأخذ خمسة .

كانت المرأة في الجاهلية تستر شعرها بالخمار (خاء مكسورة) وتدليه على كتفها أو ظهرها . ويبقى وجهها وصدرها مكشوفين . وكانت تتزين بالحلي من الذهب أو الفضة وغيرها . وليس لدينا ما يدل على انها كانت تلبس ثياباً قصيرة يظهر منها أعلى الساق أو أعلى الذراع . والزي المشترك لنساء الشرق القديم يكون طويلاً وفضفاضاً في المعتاد . لكن الاقدام وشيئاً من الساعد كانت تظهر عاطلة أو محلاة . وقد استمرت المرأة على هذا الزي بعد الاسلام حتى السنوات المبكرة من الهجرة الى المدينة . ثم جاء الامر بالحجاب .

والحجاب فرض بآيتين . الاولى هي الآية ٣١/ نور: «وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها . وليضربن بخمرهن على جيوبهن» .

في هذه الآية امر بستر الصدر يؤديه قوله : وليضربن بخمرهن (جمع خمار) على جيوبهن . والجيب بحسب اللغة القديمة هو الزيق الذي ينكشف منه الصدر . والمقصود هو إسدال الخمار الذي يغطي الشعر على الصدر حتى يغطيه . أما الاستثناء الذي نصت عليه الآية بقولها : «إلا ما ظهر منها» فلم يتضمن تعييناً للأجزاء التي يسمح بكشفها . لكن الفقهاء والمفسرين حصروها في الوجه والكفين والقدمين . وهو على أي حال منطوق عام يمكن ان يشمل ما جرت العادة أو ما

اقتضت الضرورات بكشفه . ويتعلق الاستثناء ايضاً بما يسمح باظهاره من الزينة . والزينة مفهوم غير مقيد اذ يدخل في عدادها الحلى والزواقة (المكياج) . والحلى كانت في الغالب الأساور والقلائد ، والخلخال والخواتم . أما الزواقة فما يزين به الوجه . والستر لا يختص بالحلى وانما بمواضعها . ويمكن للقلادة ان تدلى فوق الثياب الساترة للمصدر لكن الأساور والخلخال والخواتم انما تلبس فوق الاجزاء العارية . وفي غزلية مشهورة لخالد بن يزيد في رملة بنت الزبير تحدث عن مشي النساء بخلاخليلهن وانه تطلع اليهن عسى ان يرى حبيبته بخلخالها أو قلادتها . ولا يشمل الستر زينة الوجه . وأورد الغزالي في «احياء علوم الدين» مأثوراً يقول أن أحب طيب الرجال ماظهر ريحه وخفي لونه وأحب طيب النساء ما ظهر لونه وخفي ريحه .

الثانية الآية ٥٩ / احزاب ونصها : «يا ايها النبي قل لازواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيهن ذلك أدنى ان يُعرفن فلا يؤذين . . . » . ويتفق المفسرون على أنها جاءت بعد حوادث تعرضت فيها النساء الحرائر لمضايقات الفتيان في المدينة . وكان هؤلاء يلاحقون الجواري (الإماء) لكن عدم التمايز بين الفتيين من النساء جعلهم يتحرشون بأية امرأة فاشتكت الحرائر الى اهلاليهن فجاءت الآية تأمرهن بحجاب اضافي يميزهن عن الاماء . وهو ما تصرح به الآية «ذلك أدنى ان يعرفن فلا يؤذين» . وكانت وسيلة القرآن الى ذلك هي «إدناء الجلابيب» .

وبين المفسرين كما للغويين خلاف حول معنى الجلابيب . فقد فسروه بالخمار أو الملعفة أو القناع أو الثوب الذي يستر البدن من أعلاه الى أسفله أو ثوب أوسع من الخمار ودون الرداء أو كل ثوب تلبسه المرأة فوق ثيابها . واختار القرطبي في «احكام القرآن» انه الثوب الذي يستر كل البدن . ولاختياره شاهد في قول المتنبي عن البدويات «حر الحلى والمطايا والجلابيب» لأنه أراد الملابس وليس مجرد الخمار أو الرداء . وهذا المعنى هو المعروف اليوم في صيغة «جلابية» وهي ثوب فضفاض

طويل تلبسه المرأة أو الرجل في شتى البلدان العربية . على أن المفسرين والفقهاء اخذوا الآية على أنها أمر بستر الوجه كعلامة تميز الحرة عن الجارية . وبهذا التفسير تكون الآية ٥٩ / احزاب ناسخة للآية ٣١ / نور، غير أن التفاسير لم تنص على ذلك . وقد تابعت أقوال المفسرين فوجدتهم عند تفسير الآية الاولى يتحدثون عن كشف الوجه وحين يتناولون الآية الثانية يتحدثون عن ستره ، دون أن يلتفتوا الى التعارض بين التفسيرين . وهذه مشكلة صعبة الحل منشأها تلك العبارة العائمة في الآية الثانية «يدنين عليهن من جلابيهن» . لكن في الآية شيئاً واضحاً هو التعليل الذي اعطته للامر باداء الجلابيب . وسنعود اليه بعد قليل . ونود أن نشير هنا الى أن حجاب الوجه فرض على النساء في العصر العباسي / الاندلسي بقدر ما يخص الحرائر . اما قبل ذلك ، أي في القرنين الأول والثاني ، فالروايات متضاربة . وقد اشارت بعض مصادر التفسير الى ان نساء المدينة حجبن وجوههن بعد الآية ٥٩ / احزاب . وعلى هذه الرواية اعتمد المتشددون من الفقهاء في حجاب الوجه . لكن مصادر الحياة الاجتماعية في صدر الاسلام والأوان الاموي تفيد أن النساء كن في الغالب مكشوفات الاوجه حتى في الطواف حول الكعبة . وهو ما صير موسم الحج موسماً للحب جعل عمر بن أبي ربيعة يقول :

ليت ذا الحج كان حتماً علينا كل شهرين حجة واعتساراً .

ولابد على أي حال ان تكون الآية ٥٩ / احزاب قد أمرت بحجاب اضافي للحرائر لا نعرف طريقته بالضبط . ونقول التفاسير ان الاماء كن ، شأن الجاهليات ، يكتفين بالخمار للرأس والدرع للصدر . وهو ما أمرت الآية الأولى باسدال الخمار عليه لتغطيته . والمتفق عليه أن الجواري غير مشمولات بحكم الحجاب . ونخبرنا مصادر التفسير ان عمر كان يتشدد في منعهن من التحجب كما تردنا رواية لابن سعد أن عمر بن عبد العزيز أمر ان لا تلبس أمة خماراً ولا يتشبهن بالحرائر - انظر ترجمته في «الطبقات» - ويفهم من هذا ان الجواري كن يتطوعن

أحياناً للتحجب تشبهاً بالحرائر (مما يحصل عادة لدى الفئات السفلى التي تنزع لتقليد الفئات العليا بتأثير وهم التحضن^(*)). والعلة في تشدد العمرين في هذا الشأن هي ضبط سلوك الحرائر وصيانتهم لأن الجوّاري كن منفلتات لعدم انتسابهن الى عوائل. لكن هذا التمييز في الحجاب له جذور في الحضارات السامية الأقدم. فقد الزم القانون الأشوري الحرائر بحجاب يشمل الرأس عند الخروج من بيوتهم ومنع الجوّاري من ذلك. ولا أعرف العلة في هذا الامر وما اذا كان قد اريد به نفس الغاية التي توخاها المشرع السامي اللاحق.

كذلك يمكن الاستنتاج من حكم الآية ٥٩ / احزاب ان الحجاب لم يفرض للحرر من فتنة النساء للرجال. فمصدر هذه الفتنة هو الجوّاري في المقام الاول لأنهن في الغالب أجمل من الحرائر وأكثر اثارة. ان هذا ما أدى بالمفسر الاندلسي أبو حيان صاحب «البحر المحيط» الى مخالفة زملائه المفسرين والقول بعموم الحجاب للحرّة والأمة. وقال ان الفتنة بالاماء اكثر. لكن تفسير أبو حيان هو بمثابة اجتهاد في موضع النص، الذي اعطى تعليلاً صريحاً للحكم يحصره في تمييز الحرائر عن الجوّاري. وهو متعارض أيضاً مع تطبيقات الآية في صدر الاسلام. ولا شك أن الغرض لو كان منع الفتنة لكان الامر بالتحجب عاماً، بل ولكان المطلوب من المشرع ان يتشدد في حجب الجوّاري ويتساهل في الحرائر.

ان الخوف من الفتنة هو الاعتبار الذي راعته الآية ٣١ / نور في نهيه عن ابداء الزينة - التبرج في اصطلاح القرآن - وأمرها بستر الشعر والصدر. وهذه الآية هي في الواقع آية الحجاب الاصلية وفيها تتعين حدوده غير المقيدة بوضع أو زمن لانها صدرت عن التحسس ضد الاغراء لدى المشرع الاسلامي.

وقد استثنيت من قيود الآية فئة من النساء ذكرت في آية لاحقة من نفس السورة برقم ٦٠ وهذا نصها: «والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً فلا جُنّاح عليهن ان يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة وان يستعففن خير لهن».

الجناح بالضم هو الاثم والحرَج، وتُفَسِّرُ التفاسير الى ان اصطلاح القواعد من النساء يراد به المرأة في سن اليأس وما في حكمه مما يوقف حاجة المرأة الى الرجل ولا يجعل حالها من جهة اخرى مثيراً لشهوته . والآية تنص على اعفاء هذه الفئة من النساء من القيود التي فرضتها عليهن الآية السابقة . وهو ما عليه المفسرون في مجلتهم . ويستفاد من هذا الاعفاء أن الآية الاصلية مختصة بالنساء في سن محددة هي التي يكن فيها مستعدات أوقابلات للفعل الجنسي . بينما يستدل من الآية الاخيرة جواز خروج المرأة التي تعدت هذا الدور حاسرة سافرة .

لم يلتفت الفقهاء الى موقوتية حكم الآية ٥٩ / احزاب أي كونه متوقفاً على وجود الجوّاري . كذلك لم يطبق حكم الآية ٦٠ / نور فيما يخص النساء القواعد فعاشت المرأة المسلمة تحت الحجاب من صباها حتى شيخوختها . ويصطدم التعامل مع الاولى بعاملين : افتراض ابدية الاحكام الشرعية استناداً الى حديث غير موثق يقول ان حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة ، وكون الخطاب الالهي قد انطلق من قرار آخر هو الوجود الابدي للرق . غير اننا نجد في تجاوز حكم الآية الاصلية للحجاب ٣١ / نور والآية ٦٠ / نور مؤثرات أبعد من مجرد الوقوف عند ابدية النصوص . ويسعني أن أتلمس من بين هذه المؤثرات وفي مقدمتها عامل الدوغما الدينية التي تعززت كخط سائد في الاستذهان الديني للمسلمين . ومن الملحوظ هنا ان المجتمعات المؤدجة تزداد انغلاقاً مع ترسخ سلطتها السياسية القائمة على العقيدة . ومن دون ان نهمل الخروقات التي يقوم بها الهراطقة تحت مؤثرات من نمط آخر فإن فعل الدوغما غالباً ما يتضخم في مثل هذه المجتمعات على حساب النص المقدس نفسه . وقد تم تجاوز توجيه عام للنبي محمد بعدم الغلو في الدين بفعل الدوغما . ويسبب ذلك اشكالات كبرى للاصلاح الديني تجعله متعذراً دون تدمير الاسس نفسها . وهو ما يصدق على مشكلة الحجاب في وضعها الراهن .

(*) مثال حول تقليد الفئات الدنيا للفئات العليا :

كانت نساء بغداد في الجيل الفارط يضمن على وجوههن البرقع الفارسي المسمى (بوشي). وكانت نساء ريف العاصمة، الذي نشأت فيه، والمسمى بالكرادة (فتح الكاف وشد الرء) لا يتبرقمن على ديدن نساء الفلاحين والبدو. ولكن المومرات من نساء الكراة كن يقلدن نساء بغداد فيلبسن البوشي وذلك للاشعار بأنهن قد قطعن خطوة نحو التحضر يتقدمن بها على أقرانهن الفقيرات. ويخضع هذا التصرف، وقد لاحظته في صباي، لنفس الدافع السيكو- اجتماعي الذي كان يكمن وراء تشبه الجوّاري بالحرائر في الحجاب، رغم أن منطق التحرر وبالتالي منطق التمدن هو في هذه النقطة مع الجوّاري لا الحرائر ومع الكراديات لا البغداديات.

الشيعية في اللغة أنصار المرء . وفي القرآن : « هذا من شيعته وهذا من عدوه » . وقد شاع الاسم في أوائل الاوان الاموي علماً على أنصار واتباع علي بن أبي طالب . أما بدايته في التاريخ فتتصل بعهد النبوة في المدينة ، وفي وقت متأخر نسبياً من هذا العهد ، حيث طفقت نذر الانقسام تظهر بين الصحابة . وكانت شخصية علي قد برزت منذ الحرب الأولى في بدر وتعاضمت مكانتها مع الحروب اللاحقة التي كانت له فيها أدوار بدت حاسمة أحياناً . وكان علي قد أظهر الى جانب ذلك ميلاً مبكراً نحو الفقراء والضعفاء ساعده على أن يكون محط انظار فقراء المسلمين وذوي المكانة الاجتماعية المتدنية فيهم ، مع نفر من محبي العدل المتمسكين بتقاليد الجاهلية في هذا المنحى . وكان من أميز هؤلاء عمار بن ياسر ، وكان في مرتبة عبد ، وأبوذر الغفاري وكان من متشردي غفار وفقرائها وروزبه العبد الفارسي الذي سمي سلمان ، والمقداد وهو عبد سابق وحذيفة بن اليمان ، من محبي العدل وكان أبوه حليفاً^(١) . وهؤلاء هم مؤسسو التشيع الذين ساهم الشيعة أركان أربعة - مع الاختلاف بين المقداد وحذيفة .

وتبلور التكتل حول علي عند السقيفة . ثم تطامن واسترخى في خلافة عمر، لكنه عاد فاشتد في خلافة عثمان . وهو الذي قاد التحرك المسلح ضد هذا الخليفة والذي انتهى بقتله واستخلاف علي . وهذه هي المرة الاولى التي يحكم فيها الشيعة، ولكن ليس كفرقة وانما كفرق من المسلمين جمعهم الصراع ضد الارستقراطية الاسلامية المستجدة . وقد انشق هذا الفريق في صفين، حيث تطورت البذرة الخارجية القديمة الى فرقة . والخوارج هم أول الفرق الاسلامية ظهوراً، أما الشيعة فإن انتظامهم كفرقة لم يتكامل إلا بعد مقتل علي واستسلام ولده الحسن مما اضطر انصاره الى العمل السري في مواجهة القمع الشديد الذي فاجأهم به زياد بن أبيه ، حاكم العراق لمعاوية . والشيعة بذلك أول تنظيم سري في الاسلام (الخوارج لم يأخذوا بالنشاط السري إلا في برهة متأخرة) .

استعصم التنظيم الشيعي في الكوفة وكانت له فروع أقل فعالية في البصرة . واعتمد التنظيم حينذاك على خلايا سرية لعبت فيها النساء دوراً ملحوظاً . وانتفض الشيعة اثناء ذلك بقيادة حجر بن عدي في الكوفة فقمعت انتفاضتهم بقسوة . ثم عادوا الى سريتهم حتى وفاة معاوية فتحركوا في الكوفة تلك الحركة التي توجت بهزيمة كربلاء . وكان من نتائج هذه الهزيمة التي اقترنت بالمأساة المعروفة ان اخلد جناح من الزعامة الشيعية الى الصمت وتحلى عن السياسة الى العبادة والفقه . وقد تصدر هذا الاتجاه علي زين العابدين وهو الابن الوحيد للحسين الذي نجا في كربلاء . وصار سلوك زين العابدين - الذي اكتسب هذا اللقب من إفراطه في العبادة - نهجاً مشتركاً لآحفاده من الائمة الاثني عشر الذين اتبعوا خطأ سلبياً في الدفاع عن قضيتهم ضد الامويين والعباسيين .

في المقابل ، ظهر اتجاهان متطرفان أحدهما على يد المختار والآخر على يد زيد بن علي زين العابدين . وقد عرف الاول بالكيسانية واتسم بالغلو في آل البيت وآثار لأول مرة عقيدة الامام الغائب . لكن المختار نفسه ، لم يكن عقائدياً صرفاً فهو سياسي ومقاتل في المقام الاول . وقد تمكن من قيادة الشيعة في الكوفة والاستيلاء

على الحكم لمدة قصيرة . وكانت هذه ثاني تجربة للسلطة عند الشيعة بعد خلافة علي . وبعد اندحار سلطة المختار انكفاً الكيسانية الى التبشير بعيداً عن السياسة . اما حركة زيد فاتسمت بالاعتدال في العقيدة والتطرف في السياسة . وقد خاض زيد معركة غير متكافئة في الكوفة ايام هشام بن عبد الملك ، انتهت بمقتله وتشت أصحابه . لكن حركة زيد استمرت بعده وأخذت شكل التنظيم المنشق عن الزعامة التقليدية للشيعة . وهو التنظيم الذي سمي «زيدية» . وقد تصدر الزيدية عدداً من الحركات المسلحة ضد الامويين والعباسيين استمرت طيلة القرنين اللاحقين .

وفي غضون الاوان الاموي وأول العصر العباسي نشزت اتجاهات متطرفة اخرى تندرج تحت مصطلح «غلاة» وكان لها اثرها في التمهيد لظهور واكتمال المذهب الباطني . وكان ظهور الغلو في تلك الآونة ارتكاساً للاخفاقات الدائمة التي مني بها الشيعة . أما ماداته الفكرية فهي نتاج آخر للوعي الديني المتجذر عميقاً في العالم الاوراسي^(١) .

الاتجاه الاكثر تطرفاً مثلته الحركة الاسماعيلية التي انشقت عن الاثني عشرية بعد الامام السادس «جعفر الصادق» . وقد أسست الاسماعيلية الاولى تنظيمياً سرياً واسعاً ومعقداً جعلته في مستوى العالم الاسلامي . ثم انطلقت منه الى الظهور المسلح بالشكل المعروف في تاريخها . وعلى يد الاسماعيلية اخذ المذهب الباطني كامل أبعاده ، ثم تطور الى غايته القصوى المتمثلة في نسخ الشريعة . ان الامامية الاثني عشرية والزيدية والاسماعيلية هي الفرق الاراس للشيعة . وقد تمسكت الاولى بأمامة اثني عشر أولهم علي وآخراهم المهدي الغائب . والثانية بامامة من يحمل السلاح دون التقيد بالتسلسل الاثني عشري . والثالثة

تشارك مع الاثني عشرية بامامة ستة آخرهم جعفر الصادق ثم تسلسل الامامة في اسماعيل واحفاده دون تقييد بالعدد.

وقد بدأت الزيدية تحركاً مسلحاً ظهر كرد فعل على مسلك الزعامة الشيعية بعد الحسين وتآلفت مع المعتزلة في أطوارها المبكرة فكانت حتى النصف الاول من القرن الثالث حركة مختلطة للمعارضة السياسية والفكر العقلاني. لكن اعتدالها في التشيع انتهى بها الى السلفية. وهي في ادوارها المتأخرة لم تعد تتمايز عن أهل السنة الا بالولاء لأهل البيت. الاثني عشرية سلكت كما بينا خطأ سلمياً أخلدت فيه الى التبشير والعبادة، لكنها تمسكت بنمط من التشيع يقترب من الغلو ولودون أن يصبح باطنياً. وقد أضفى ذلك عليها اتجاه مزدوج يتألف من سلفية فقهية وغلو في التشيع، وهذا الغلو هو ما أوجد حالة استقطاب مستعصية بينها وبين بقية المسلمين.

عبر الشيعة الاوائل عن نزعة اجتماعية مناهضة للاستبداد في السياسة والاكتناز في الاقتصاد. وكانت شعارات الحسين وحفيده زيد تدور حول هذه المعاني. وهو ما عبرت عنه كذلك هاشميات الكميت التي فضحت المظالم الاجتماعية في ظل الامويين. والكميت من أخطر شعراء الشيعة وفيه تتجلى صورة المناضل الاجتماعي المتشيع الذي تماهى ولاؤه لعلي وأولاده بالولاء للفقراء والمظلومين. لكن هذه الصورة سرعان ما تفرق في خضم العقيدة فيصبح الشيعي هو من يجب أهل البيت ظالماً كان أم مظلوماً. ويمكن ان نضع على هذا الخط مسلك الابن الثالث لعلي بن أبي طالب وهو محمد بن الحنفية. وكان محمد شديد الحب والولاء لوالده لكنه لم يشارك في النشاط السياسي للشيعة وكانت له علاقات طيبة مع الخلفاء الامويين الذين كانوا يغدقون عليه الاموال. وثمة مثال آخر نجده في الشاعر كثير عزة، المعاصر الأسن للكميت. وكان كثير كيسانياً مغالياً لكنه كان صديقاً للامويين. وكان هؤلاء يقرّبونه رغم مجاهرته بالتشيع. وقد صار هذا المعيار من مسلمات الشيعة الاثني عشرية رغم ان بعض الاقوال المنسوبة الى المعصومين

تصرح بخلاف ذلك . لكن الانشاق الزيدي كان يحمل معه بعداً اجتماعياً ممالئاً للضعفاء استمر يؤثر في الحركات الزيدية . وكان من ثماره دولة طبرستان التي اقامها رعاة وفلاحو هذه المقاطعة بقيادة الحسن بن زيد ، من احفاد زيد الاول وذلك عام ٢٥٠ هـ . أما الانحياز الاشد للفئات المسحوقة فقد تمثلته الحركة الاسماعيلية وجناحها القرمطي الاكثر جذرية . على أن بقاء الاثني عشرية في خط المعارضة ، ولو السلبي ، كون لدى اتباعها تحسساً ضد السلطة ، وبالتالي ، استعداداً للخروج عليها استمر حتى العصر الحاضر . وقد ساعد هذا في نفس الوقت على امتلاك الاثني عشرية جانباً من الحضور الثقافي طوال العصور الاسلامية وبعدها . وعلى العكس من ذلك ساعدت تجربة الحكم المديدة وفي وسط شديد التخلف (اليمن) على تحلل الزيدية سياسياً وثقافياً .

تقاسم التشيع حركة المعارضة في الاسلام مع الخوارج . وقد اندجت فيه حركة الفقهاء في القرنين الأول والثاني والنشاط المعارض للمعتزلة في صدر العصر العباسي . وكان الفقهاء في تلك الحقبة محسوبين على ملاك التشيع السياسي دون أن يشاركوا الشيعة في معتقداتهم . بينما انضم المعتزلة الى حركة الزيدية في البصرة بقيادة ابراهيم بن عبد الله بن الحسن ضد المنصور . ولما نشطت الاسماعيلية في وقت خفت فيه تحركات الخوارج أخذ التشيع يشغل ساحة العمل المناهض للخلافة العباسية في مجمل انحاء الاسلام . والاسماعيلية هي أكبر الفرق الاسلامية وأوسعها انتشاراً اذ كانت شبكة تنظيمها تغطي معظم الحواضر والمدن والارياف .

وتركت النزعة المعارضة للتشيع تأثيراتها على اتجاهه الفكري والديني . وقد ترعسرت العقيدة الشيعية في وسط مناهض للاسلام الرسمي الذي كان ايدولوجية السلطة في الأوان الاموي والعصر العباسي . وكان من نتائج ذلك معاداة الشيعة للصحابة ، المقدسين في الاسلام الرسمي ، واعتمادهم في رواية السنة النبوية على العدد المحدود من الصحابة المشايخين لعلي ، مع اعتبارهم من

السنة نفسها مأثورات الأئمة التي امتلكت لديهم نفس قوة المأثور النبوي . وأثار الشيعة جملة من الاطروحات المهرطقية استهدفت في الاساس خدمة وضعهم السياسي . ومن ذلك القول بأن القرآن محرف وأن الصحابة نزعوا منه آيات تحدثت عن فضائل علي أو نصت على استحقاقه الخلافة . وقولهم بوجود مصحف آخر يختلف عن القرآن المعروف سموه مصحف فاطمة . ومن هذا الغرار أيضاً تصرفهم في تفسير القرآن تبعاً لمطالب التبشير بدعوتهم . وقد فسرت على هذا النحو جملة كبيرة من الآيات بطريقة اعتباطية بدا أنها تريد أن تجعل من القرآن كتاباً شيعياً . كما ظهر لدى الاثني عشرية اتجاه لاعتبار النبوة مستمرة وذلك من خلال الولاية المتوارثة في الاثني عشر . وتصرف الاثني عشرية في بعض العبادات والشعائر . ومن أخطر ما فعلوه هنا تقليصهم مواقيت الصلاة الخمسة الى ثلاثة . وهم يؤذنون ثلاث مرات في اليوم بدلاً من خمسة . وكذلك الغائهم صلاة الجمعة .

وكانت للشيعة علاقات مع زنادقة الحقة العباسية الاولى بلغت يوماً ما حد التداخل في النشاط السري . وإلى هذا تشير كلمة تنسب الى المهدي العباسي الذي تخصص بمكافحة الزندقة : «ما فتشت رافضياً الا وجدته زنديقاً» . وقد جمع فريق من الادباء والمثقفين المسلمين بين الزندقة ، أو الاستخفاف ، وبين الولاء لآل البيت . ويمكن ان نضع في هذا العداد كل من بشار بن برد وأبو نواس وابن اللاحقي وجحظة البرمكي وديك الجن الحمصي . وكان للمتوحد أبو العلاء تقدير خاص لعلي وأولاده لم يبلغ به الولاء ، لأن وعيه الفلسفي القى به بعيداً عن التمهذب .

وبلغ التعارض مع الاسلام الرسمي خط القطيعة على يد التشيع الاسماعيلي . فالاسماعيلية قالت بنسخ الشريعة ، وكان هذا يعني بطلان الاحكام الشرعية في المعاملات والعبادات . واذ لم يستطع الاسماعيلية اجراء مبادئهم كلها في الدولة الفاطمية لانها قامت في وسط سلفي رافض لها ، فقد جاهروا بها في مجالات نفوذهم الصغيرة كما فعل القرامطة في شرقي الجزيرة العربية واسماعيلية

الموت في ايران واسماعيلية الشام بعد الفاطميين . وكان القرامطة والاسماعيليون في هذه البقاع لا يزاولون العبادات . وقد استجابت الاسماعيلية بذلك لفروض التطور الاجتماعي لحضارة الاسلام ، وهو التطور الذي كان يستدعي كسر حاجز العقيدة والشرعية لكي يتحرر من الكوابح . ولأن خط التطور في الاسلام استمر في صعوده لكانت الاسماعيلية هي المذهب السائد بدلاً من المذهب السني . خضع التشيع لتغيرات كبيرة مع انحلال الحضارة الاسلامية . وقد نوهنا عن انزواء الزيدية في اليمن وانحطاطها السياسي والثقافي . اما الاسماعيلية فقد انطفأت جذوتها بحلول القرن السابع واكتساح المغول لقلاعها المشرقية . وهي اليوم طوائف معزولة موزعة على الهند وسوريا مع بقايا في آسيا الوسطى واليمن . وينفرد الاثني عشرية بوجود كثيف نسبياً . وهم يشكلون حوالي تسعين بالمئة من سكان ايران وسبعين بالمئة من سكان العراق العربي وربع السكان في الباكستان والطائفة الاكثر عدداً في لبنان مع أقلية صغيرة في افغانستان . وللاثني عشرية نشاط ثقافي متصل أوائله بعصر الاثمة . وقد ارتدفت هذا النشاط في ايران بقدر معين من الامتداد الحضاري ساعد عليه احتفاظ ايران باستقلالها عن الدولة العثمانية فاشتمل على مقومات ابداع تأوجت في انبعاث فلسفي تزامن مع الفترة المظلمة في بقية بلاد الاسلام . وكان من نتائجه المدهشة فلسفة الشيرازي وشراحه اللاحقين الذين استعادوا العصر الذهبي للفلسفة الاسلامية في محيطهم الخاص . وهذه الفلسفة هي بنت الثقافة الشيعية ولكن في ايران دون غيرها من مواطن الشيعة .

من الامور المعروفة عن الاثني عشرية انهم ابقوا باب الاجتهاد مفتوحاً بعد أن اغلقه أهل السنة في مرحلة ما بعد الأئمة الاربعة . لكن الفقه الشيعي لم يحرز تطوراً يكافئ هذه الخطوة . وللشيعة أصول في استنباط الاحكام تعارض مع الاجتهاد ، فهم يرفضون القياس والرأي ويتوقفون عند الرواية الواردة عن أئمتهم . وفقه الشيعة متخلف بالمقارنة مع فقه أبو حنيفة مثلاً . (هذا الاخير اكثر

تعبيراً عن حضارة العصور الاسلامية لأنه قدم القياس والرأي والاستحسان على الرواية . وهو كذلك أوسع أفقاً وأشد حيوية) . ويتجه فقهاء الشيعة الى التشدد في التحريمات والعبادات والعقوبات كما في الامور المتعلقة بأهل الذمة والفلاحين والعبيد . ويشتمل الفقه الشيعي على احكام غير انسانية بخصوص هذه الفئات . وقد لاحظت دائرة المعارف اليهودية أن أهل الذمة كانوا أكثر تعرضاً للاضطهاد في البقاع التي حكمها الشيعة رغم تأكيدها ان وضع اليهود في العالم الاسلامي كان أفضل كثيراً منه في الغرب . وهو استنتاج مقبول بوجه عام .

احالات :

عن القول بأن القرآن محرف يُراجع ج ٧ من بحار الانوار، الفصل لابن حزم ١٨٢/٤ ، تفسير الفخر الرازي ٢٢٢/٣ . . وقد أفرد أحد الشيعة كتاباً لهذا الغرض سماه : «فصل الخطاب في اثبات تحريف كتاب رب الارباب» .
حول التأويل راجع نفس الجزء من بحار الانوار .
بشأن مصحف فاطمة : «أصول الكافي» ١/ ٢٣٩ ط ايران ١٣٨١ .
حول العلاقة بين الشيعة والزنادقة : «تحف العقول» لابن شعبة ص ٣٠٤ ط النجف ١٩٦٣ .
ملحوظة دائرة المعارف اليهودية وردت في مادة «ذمة» من طبعها الانكليزية الصادرة في القدس المحتلة .

-
- (١) الحليف : شخص غريب يحالف عشيرة أو اسرة او متنفذ ليحتمي بهم في مغتربه . ويكون الحليف بسبب اقتضاره إلى الحماية أدنى مكانة من حماه . والاحلاف معدودون في الضعفاء أو المستضعفين الذين انضموا الى الاسلام في طوره المكي .
(٢) عني المستشرقون وبعض البحاثة العرب بتفصيل مصادر الغلو والباطنية فاستوفوها جيداً ، ولكن على حساب هذه الحقيقة الاولى التي تكمن في أصل التفرعات الدينية هنا .
العالم الاوراسي يضم آسيا الغربية وما يليها من أوروبا وأفريقيا وهو يشكل بقعة حضارية واحدة .

عندما أحس النبي محمد بقرب رحيله نظم حملة باتجاه الشام جعل عليها أسامة بن زيد وضم إليها أبو بكر وعمر وبعض مشايخ قريش . وكان أسامة في أواخر عشرينياته ، وأبو بكر وعمر في ختام الكهولة وأول الشيخوخة . وقد بدت هذه الحملة غريبة بقيادتها وعناصرها ، إذ لم يتعود العرب على هذا الفارق الكبير في العمر بين القائد واتباعه . ولم يكن لقائدها من الخبرة العسكرية مايرر ذلك . وقبل أن تتحرك الحملة تدهورت صحة النبي فتلكأت في المسير . ولما بلغ النبي تلكؤها انزعج وألح على تحركها . لكنها لم تتحرك .

وحدث لما اشتد وطأة المرض على النبي أن طلب احضار كتف^(*) وقلم ليملي وصيته . فاعترض عمر بن الخطاب مع جمع من الصحابة على هذا الامر ولم يسمح بتنفيذه .

وتوفي محمد وجيش أسامة في موقعه لم يغادره ، فانفصل عنه أبو بكر وعمر وعادا الى داخل المدينة .

ولما انتشر خبر الوفاة كان بعض الانصار من الأوس والخزرج يعقدون اجتماعاً في مكان يقال له سقيفة بني ساعدة غايته مبايعة خليفة للنبي من بينهم . وكان الانصار مجمعين على ان الخليفة يجب أن يكون منهم لأنهم مادة

الاسلام وسبب انتصاره والسابقين الى نصرته النبي بعدما خذله قومه في مكة . لكن رؤوس المهاجرين بصدارة أبوبكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح هرعوا الى السقيفة ومعهم أصحابهم القرشيون . وانعقد عندئذ لقاء أوسع ضم جمهرة الصحابة من المهاجرين والانصار دار الصراع فيه حول خلافة النبي ومن يستحقها من المسلمين .

كان واضحاً أن محمد باختياره فتى دون العشرين لقيادة حملة تضم وجوه ومشايخ المسلمين انما اراد أن ينشئ سابقة لخلافته يكون فيها الخليفة أصغر سناً من سائر الصحابة . وكان هذا الخليفة المنشود هو ابن عمه علي الذي لم يكن قد تجاوز الثلاثين حينذاك .

اما توقيته الحملة مع تدهور صحته فكان يريد منه إبعاد هؤلاء الرجال عن المدينة حتى يتم البت في مسألة الخلافة بغيابهم . وكان واضحاً أيضاً ان اصرارهم على عدم السير انما يرجع الى ادراكهم للغرض من الحملة في توقيتها ونوعية قيادتها .

وفيما يخص الوصية التي طلب محمد أن يملئها يمكن الاستنتاج من اعتراض عمر بن الخطاب واصحابه انها كانت لاجل النص على استخلاف علي بن أبي طالب .

وبالجمع بين هذه الاحداث ، وبين رواية سابقة هي رواية «غدير خم» يمكن ان تتكون لنا قناعة بأن النبي محمد كان راغباً في استخلاف علي بن أبي طالب من بعده . و«غدير خم» موقع على طريق مكة - يثرب . توقف فيه النبي وهو عائد من حجة الوداع وألقى كلمة نوه فيها بعلي وجاء فيها قوله : «من كنت مولاه فعلي مولاه» . والرواية بهذا النص متواترة تبعاً للذهبي (انظر «البداية والنهاية» لابن كثير ٤/ ٢١٤) وقد جاء الحديث مفاجئاً ودون مناسبة . ونصه المتواتر يتضمن معنى الولاية والموالاتة ولكن مبهماً . وينبغي ان يكون القصد منه تهيئة الاذهان لقبول خلافة علي لأنه لا يرقى إلى منطوق التنصيب .

وفي ضوء هذا الاستنتاج يكون لقاء السقيفة قد انعقد في تعارض مع اتجاه محمد في هذه القضية . لكن اللقاء يتمتع بدلالات أخرى فيما يخص تصورات المسلمين الأوائل حول طريقة الحكم في مجتمعهم . فقد ضمت السقيفة معظم الصحابة من قريش والانصار وهم الذين يشكلون مايمكن أن نسميه كتلة الحركة الاسلامية أو حزبها الذي قادها الى النصر . وقد دارت المناقشات في السقيفة بالطريقة التي تجري فيها المناقشات في مجالس المندوبين حين يطلب اليها انتخاب قائد أو رئيس للدولة . لكن شروط المرشح اخضعت هنا لانتهاه وليس لشخصه . وقد انقسمت الكتلة الى فريقين ، قريش والانصار ، اضطرعوا حول أحقية أي منهما بخلافة النبي . وكان الانصار قد رشحوا زعيم الخزرج سعد بن عبادة الذي تصدرعوم الأنصار بعد مقتل زعيم الاوس سعد بن معاذ في معركة الخندق . وقد استفاد القرشيون من الخصومات القديمة بين الأوس والخزرج لاضعاف تأييد الانصار لمرشحهم الخزرجي . واطهر عمر بن الخطاب وأبو بكر براعة في المناورة مكنتهم من السيطرة على الاجتماع وادارته لصالح قريش ، ثم لصالح مرشحها . وتراجع الانصار وانحازت الاكثرية الى قريش . وعندئذ أخذ أبو بكر وعمر يرشح احدهم الآخر ويعدد كل منهما مآثر صاحبه . ثم مد عمر يده الى أبو بكر فبايعه . وعلى الاثر تتابع القرشيون فبايعوا ، وبايع معهم عامة الاوس من الانصار . وانتهى مرشح الأنصار سعد بن عبادة الى الفشل بعد أن خذله خصومه القدماء ، مع فئة من قبيلته سايروا الاكثرية .

لم يطرح في الاجتماع ترشيح علي بن أبي طالب أو أحقية بني هاشم بالخلافة . مما يدل على قلة مؤيدي علي بين الصحابة . وقد تأكدت هذه الحقيقة على لسان الشيعة فيما بعد . والمعروف انهم كفروا الصحابة . وقد نسب الى محمد الباقر قوله : كان الناس أهل ردة - بعد النبي - الاثلاثة : ابوذر والمقداد وسلمان (رجال الكشي ص ٤) . ومن اللافت للنظر ان علي لم يبذل جهداً مذكوراً في ترشيح نفسه وانما اكتفى بالتعليق على بعض ما جرى في السقيفة التي لم يحضرها . فعندما

ذكروا له ان القرشيين احتجوا لاحقيتهم بكونهم من شجرة النبي قال : احتجوا بالشجرة واضاعوا الثمرة . يقصد بني هاشم . لكنه استنكف عن مبايعة أبوبكر . وكان ذلك على الاكثر بضغط من فاطمة التي كانت اكثر تشدداً منه في قضيته . وقد استمر في امتناعه عن البيعة حتى وفاتها المفاجئة بعد ستة أشهر من السقيفة وعند ذاك ذهب علي الى المسجد وبايع أبوبكر واعتذر عن تأخره باضطرابه الى مراعاة شعور بنت محمد^(١٠٠)

جرت السقيفة في جو سلمي يعتمد السجال بالكلمة . ولم يكدر هذا الجو سوى عنجهية عمر بن الخطاب ولجأته في الخصام . وأمثال عمر لا يخلو منهم مؤتمر . وكان انعقادها على تلك الصورة تجسيدا لهيمنة جماعة الصحابة . وهي الهيمنة التي اكتسبتها بفضل موقعها القيادي في جهاد الاسلام الذي آل به الى انشاء هذه الدولة . وقد بوع أبوبكر من طرف أكثرية المؤتمرين دون ضغوط . لكن الضغط فرض بعد ذلك على المتنعين عن البيعة خارج السقيفة ، أي بعد أن تم اصطفاء أبوبكر . وقد نقل عن علي بن أبي طالب تفسير لاحق لهذه المفارقة ورد في جواب إلى معاوية : «وانما الشورى للمهاجرين والانصار فإن اجتمعوا على رجل وسموه اماماً كان ذلك لله رضا . فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه الى ماخرج منه» . (نهج البلاغة ٨/٣) . ويتردد مثل هذا التفسير بصيغ متقاربة عن علي وأولاده في المصادر التي تحدثت عن بيعة علي بعد مقتل عثمان . ونحن نجد فيه نصاً صريحاً يحرص حق اختيار الخليفة في الصحابة بوصفهم كما قلنا الجماعة القائدة للحركة . وهو في نفس الوقت تصويب لبيعة أبوبكر التي حظيت بتأييد أكثرية الصحابة .

نظر البعض الى ماجرى في السقيفة على انه مؤامرة حاكتها الزعامة القرشية ، وليس من الصعب في الواقع ان نستخلص من سياق الاحداث ان اتفاقاً بهذا الخصوص تم في أواخر حياة النبي اريد به تنظيم قضية الخلافة بحيث تكون في المهاجرين ، وربما تضمن توزيعاً للدوار على النحو الذي ظهر في السقيفة .

لكن مجرى الصراع في السقيفة خضع بالعموم لما نسميه اليوم «شرعية حزبية» وقد بينت آنفاً ان الاجتماع انعقد في جو سلمي لم تتخلله ضغوط، علاوة على ان ايام السقيفة التي سبقت الاجتماع وتلتها لم تشهد لجوءاً الى السلاح. واسوأ ما حدث حينذاك جولات عمر الاستفزازية التي اعقبت مبايعة ابوبكر ضد المعارضين لها. وهي لم تفسر عن اقتتال بقدر ما كانت استعماً لآلح السلطة الناتجة عن اجتماع السقيفة لانتزاع البيعة من الممتنعين عنها.

تستند تجربة السقيفة من بعض الوجوه الى قاعدة الشورى المنصوص عليها في آيتين من القرآن: «شاورهم في الأمر» ١٥٩ / آل عمران، و«امرهم شورى بينهم ٣٨/ شورى. لكنها ايضا اتجاها منطقي مترتب على وجود مجموعة قائدة آلت إليها السلطة. ومما يمكن ان يقال عن هذه المجموعة انها ورثت عن زعيمها ممارسة الصراع بينها بالسجال دون السلاح. فقد أعطى محمد في حلوله للمشكلات التي كانت تنجم بين أفراد الصحابة، بما فيها خروقاتهم ضده، دليلاً على الاسلوب الممكن اتباعه في معالجة الصراعات الداخلية. ويعتمد هذا الاسلوب على السلوك الديمقراطي الذي سباه العرب «حليماً»، وقد طبق في التعامل مع نشاطات المنافقين كما في معالجة افعال الخيانة التي صدرت من بعض الصحابة «قصة حاطب بن أبي بلتعة مثلاً».

لكن الصحابة تعرضت، بعد وقت غير مديد من السقيفة، للتفكك، واتخذ الصراع بينها في ابان ذلك شكلاً تآمرياً كشف عنه اغتيال مرشح الانصار الفاشل، الذي رفض الاقرار بالهزيمة وامتنع عن مبايعة ابوبكر. ويمكن ان يكون من اسراره مقتل عمر بن الخطاب. ثم انتهى تكتل الصحابة عمليا في خلافة عثمان ليفسح المجال لظهور الفئات والفرق الاسلامية المتناحرة.

لدى تتبع بصمات السقيفة في السياسيات الاسلامية اللاحقة نجدها لدى الخوارج. فقد أخذت هذه الفرقة بتشعباتها المختلفة اسلوب اختيار القائد - أو

الحاكم في مجالات نفوذها - من طرف الكتلة الفاعلة في الفرقة . كما وجدت لديها القدرة في بعض الحالات على خلع القائد أو الحاكم الذي لا ترضى عنه . على أن الخوارج فشلوا في ادارة الخلافات الانشقاقية بأسلوب ديمقراطي . فكان المنشقون يتقاتلون في كثير من الاحيان . وكان لقرامطة شرقي الجزيرة اتجاه مقارب . فرغم ان السلطة انحصرت اولاً في أسرة أبوسعيد ، فقد كان بمقدور كتلة الحركة ان تتخلص من الحاكم المسيء . وهو ما تمثل في عدول القرامطة عن اسرة أبوسعيد كلها بعد انحرافات الحسن الاعصم .

فيما عدا ذلك لم تتكرر السقيفة . وقد سارت السلطة والمعارضة في عموم العصر الاسلامي على الحكم الوراثي .
هل كانت السقيفة انشقاقاً على النبي ؟

قد تكون اذا استرجعنا نيته في استخلاف علي مع ما احاط بها من ملاسبات واحداث . لكن مجريات السقيفة تمت كما رأينا وفق سنته في ادارة الصراع الداخلي . وهي من جهة اخرى اكدت ان الاكثرية كانت ضد استخلاف علي . ولعل النبي قد تبين هذه الحقيقة في لحظاته الاخيرة حين تراجع عن طلب الكتف لكتابة الوصية في وجه المعارضة الشديدة من الصحابة . ومن المحتمل انه لم يمت مطمئناً . ولعله استشرف ما سيحدث لعلي وأولاده . ولكن هل كان واثقاً بالثام من قدرات علي كخليفة ؟ يعتقد البر وفور مونتغمري وات ان النبي كان يميل الى استخلاف علي لكنه لم يكن واثقاً من كفاءته كرجل دولة . انظر الفصل

الاخير من MOHAMMAD PROPHET AND STATESMAN

ولا يسهل الجزم مع ذلك باعتقاد معين في هذا الصدد . فهل كان ممكناً لقائد عظيم كمحمد ان يخاطر ببناء تاريخي أقامه بنفسه تحت تأثير مشاعر شخصية بحتة ؟

مع استبعاد ذلك ، هل نضع في الحساب ثقة النبي في أن علي سيعود بالمجتمع الاسلامي الناشئ الى صفاء الطور الاول من الهجرة ؟ ولكن هل كان

محمد معنياً بهذه الغاية الى هذا الحد؟ لقد تراجع أمام الصحابة فالغنى حكم الكنز وشرع الزكاة بدلاً عنه . ولم يكن ليخفى عليه استحالة تطبيق ذلك الحكم على اقليم شاسع كالجزيرة بعد أن أخفق هو في تطبيقه على معقله الخاص، الصغير، مدينة يثرب . وقد ساهم هونفسه في تكثير عدد الكانزين من خلال عطاياه للمؤلفة قلوبهم واقطاعاته القيعان للصحابة . ولكن لماذا لم يحذف آية الكنز بعد نسخها؟ ولماذا أبقي عليها حتى بعد المراجعة الشاملة للقرآن في عامه الأخير؟ بل وأي باعث حمله على التمسك باناس كسلمان الفارسي الذي وضعه في عداد أهل البيت وهو أعجمي غريب لا يكاد يجيد التفاهم مع الوسط بسبب لكتته الفارسية الغالبة عليه؟

على أن أسئلة أخرى ما تلبث أن تنتصب أمامنا . لقد سلم محمد سلطة الاقاليم بعد فتح مكة الى خصومه من قريش والامويين . ولم يقلد أحداً من أنصار علي اية سلطة . وكان عليه إذ فكر في استخلافه ان يمهّد له بتعيينات مناسبة ، في حين لم يتجاوز في هذا المرمى حديثه في غدير خم .

ان النفاذ من هذه الالجة ليس سهلاً ، لكن المرء يمكنه التقدير ان محمد قد خضع لحسابات متعارضة تعذر عليه حلها . كان يميل الى استخلاف علي ، لكنه كان يعرف حاجة مجتمعه وحركته الى قيادات من نمط آخر يستدعيها المنعطف التاريخي الذي دخله الاسلام بعد فتح مكة . ولم يكن ذلك متوفراً في ابن عمه الشاب ولا في معظم أنصاره القليلين . وقد برهنت احداث خلافة علي أم الاربع سنوات على خلل كبير في كفاءة التعامل مع الاوضاع المعقدة التي اكتفت تلك الخلافة . فمن يضمن ان هذا الفتى ، على ما كانت لديه من قدرات متميزة في القتال ، سوف يلج ذلك المنعطف الحاد بنفس تلك الرهاوة التي أظهرها عمر بن الخطاب وخرج بها واحداً من أعظم القادة في التاريخ؟

على أن السقيفة كانت البداية التي تأوجت بالخلافة الأموية لتصنع مجتمعاً اسلامياً غير الذي كان ينشده مؤسس الاسلام . ومهما كانت حسابات محمد فمن

المؤكد أنه لم يكن يريد للخلافة ان تتحول الى «مُلْك عَضُوض» يستعيد غرارات كسرى وقيصر. لكنه وقد عزم على التوسع لعولة دينه وتشكيل امبراطورية تقوم على النهب الخارجي وتدير حضارة متقدمة، هل كان بوسعه ان يمنع تحولاً كهذا؟ ان الملك العضوض لا يزال هو الصيغة الأكثر مطابقة لارقي الحضارات. وبالكاد تسعى البشرية اليوم لايجاد حضارة لا تنتهى بالاستغلال والقمع.

ان السقيفة كانت ضرورة تاريخية. اما المصير الذي آلت اليه فهو تطور منطقي ترتب على تلك الضرورة التاريخية نفسها. ونحن مع ذلك لا يسعنا الاطمئنان الى ان مؤسس الاسلام مات قرير العين. ولو اننا لا نستطيع الانكار أن ما حدث بعده هو استمرار لذرائعته الناجحة التي تكشفت بنصائها الاكمل منذ فتح مكة. ويحسن ان نذكر القارئ هنا بما ألقته مصادر الحديث والسيرة من ظلال قائمة على نفسية هذا النبي قبل رحيله. فقد روت أنه خرج في أحد أيامه الاخيرة الى ظاهر المدينة وهو يقول: «اقبلت الفتن كقطع الليل المظلم يتبع آخرها أولها... الآخرة شر من الأولى». وانه خاطب أهل المقابر في البقيع، من ضواحي يثرب، قائلاً: هنيئاً لكم ما أصبحتم فيه!

احالات :

تراجع تفاصيل السقيفة في آخر سيرة ابن هشام وفي آخر الفصل المخصص لوفاة الرسول في مراجع التاريخ العام كالطبري، وابن الاثير والبداية والنهاية. وللشيعية كتب في الموضوع لا يوثق بها.

* الكتف هولوح خروف أوبقرة كان يشذب ليكتب عليه.

** ظهرت في أوائل العباسي فرقة من غلاة الشيعة تسمى الكاملية كثرت الصحابة لأخذهم الخلافة من علي وكفرت علماً لعموده عن طلب الخلافة. وكان من هذه الفرقة بشار بن برد.

نسبة الى سام بن نوح . وتبعاً للتوراة كان لنوح ثلاث أبناء : سام وحام ويافت ، واليهم تنتمي كل شعوب الأرض . فإلى سام ينتمي الساميون سكان جزيرة العرب واهلال الخصيب . وإلى حام سكان افريقيا وإلى يافت أهل الصين وغيرهم . (الاصحاح العاشر من سفر التكوين) . ونظرية التوراة لا أساس تاريخي لها ، لأن وجود نوح لم يثبت . والتقسيم خاطيء انثروبولوجيا لان البشرية تنقسم الى أعراق تكونت عبر سلاسل معقدة من سيرورة الارتقاء . على أن بعض الاعراقيين أخذوا بالتقسيم الثلاثي في منحى قريب من التوراة . وهي عندهم : العرق المنغولي ، العرق الاوراسي ، والعرق الاسود . ويصح الاول على فرع يافت والثاني على سام والثالث على حام . لكن هذا لايعني صحة الاسماء التي استخدمتها التوراة ، بالنظر للشك المؤكد في وجودها التاريخي ، كما أن الساميين لايشكلون عرقاً مستقلاً فهم ينتمون الى نفس الرس الذي ينتمي اليه ما يسمى بالعنصر الآري . ورواية التوراة على أي حال هي اقدم محاولة جدية لتصنيف البشر عرقياً .

تقبل المؤرخون المعاصرون بدءاً من شلوتسر عام ١٧٨١ مصطلح سامي كدليل على الشعوب التي عددها التوراة ، بعد تعديلها لتشمل شعوباً سامية لم ترد في قائمة التوراة كالكنعانيين والعرب ، وتستبعد شعوباً لم تثبت ساميتها كشعب عيلام . ورغم الشك في تاريخية الاسم فانه ، كمصطلح ، يبقى صالحاً للتعبير عن

هذه الكتلة من الشعوب التي ترجع الى منشأ واحد وتتكلم بلغات متفرعة من لغة واحدة وهي شعوب الجزيرة العربية والهلل الخصب .

يتفق علماء الساميات على أن جزيرة العرب هي موطن الساميين . وانهم نزحوا عنها الى الانحاء المجاورة التي تشكل الامتداد الشمالي للجزيرة وهي بلاد الشام والعراق . لكنهم يختلفون فيما إذا كانت الجزيرة هي الموطن الأول . فالمستشرق تولدكه يرى أن الساميين الأوائل نشأوا في ارمينيا ، التي كانت الموطن المشترك لهم وللآريين قبل أن ينزح بعض هؤلاء الى اوربا وأولئك الى جزيرة العرب . والمستشرق جويدي يرى أنه جنوب العراق ، حول الفرات . ويستند جويدي الى التوراة التي روت أن أول ناحية استعمرها بنونوح هي أرض بابل . وقد أثبتت الدراسات الاثرية ان بابل هي مهد الحضارة السامية . لكن الثابت أيضاً أن بناء بابل جاءوا من الجزيرة مباشرة او عبر بلاد الشام . ومهد الحضارة ليس بالضرورة مهد أهلها . ومن المعروف ان الهجرة تتم من الجذب الى الخصب وليس العكس . ولكي نقبل نظريتي تولدكه وجويدي يجب القبول بالفرضية الجيولوجية التي تقول ان جزيرة العرب كانت في حقبة ما ، موعلة في القدم ، بلاداً خصبة غزيرة المياه . ولا بد أن يشير ذلك افتراضاً مكماً وهو ان يكون الساميون الذين هاجروا من ارمينيا او العراق قد أنشأوا في مهجرهم حضارة زراعية . وهذا لم يثبت . والمعروف حتى الآن ان فجر الحضارات يرتبط بالسومريين في العراق والفراعنة في مصر . والمكتشف من حضارات الجزيرة العربية يتزامن في أقدم تواريخه مع أواخر الحقبة البابلية الوسطى في منتصف الالف الثاني ق . م . مهما يكن ، فالجزيرة هي موطن قديم للساميين ، الذين نزحوا الى الهلل الخصب ليقيموا حضاراتهم في بقاعه الخضراء . وهذا النزوح تكون بلاد الساميين قد شملت الى جانب جزيرة العرب كلاً من العراق وبلاد الشام مضافاً اليها شبه جزيرة سيناء التي كانت بدورها مسرحاً للنشاط السامي لمتاخمتها الجزيرة . ومن سيناء نفذ بعض الساميين إلى مصر ، ثم الى شمال افريقيا التي أقام فيها الكنعانيون مستوطنات لهم بعد أن

قدموا اليها، رئيسيا، من البحر على أن مصر وشمال افريقيا لم تصبح جزءاً متكاملأ من بلاد الساميين الا بعد الفتح الاسلامي . كما توغل الساميون في اثيوبيا واقاموا فيها دولة أقسوم ونقلوا اليها لغتهم .

يرتبط الساميون برابطة الدم واللغة، وهم كما قلنا لايشكلون عنصراً أو عرقاً . واستخدام علماء الساميات لاصطلاح «عنصر سامي» غير دقيق . فهم من حيث الخصائص التشريحية جزء من العرق الاوراسي الذي يضم عامة سكان اوروبا وآسيا الغربية وشمال افريقيا والهند . واصطلاح «ساميين» و«شعوب سامية» هو الاليق هنا . واللون الغالب على الساميين هو الاسمر عدا سكان بلاد الشام الذين فقعت الوانهم بتأثير البيئة . وتنتمي اللغات السامية الى أصل واحد هو اللغة السامية التي لم يتوصل الباحثين الى معرفتها بسبب وجودها في عصور تاريخية سحيقة . ويحاول بعض العلماء البحث في العربية عن أصول السامية الأم لكونها، أي العربية، نشأت في مهد الساميين في شبه عزلة عن التأثير الخارجي . وقد يصح ذلك على عربيات اليمن القديمة، أما العربية الحديثة فقد خضعت شأن اخواتها لتأثيرات خارجية جاءت من مصادر شتى .

تتميز اللغات السامية بكونها لغات اشتقاقية^(١) في مقابل معظم اللغات الاخرى ذات الخاصية التركيبية . لكنها عرفت التركيب المزجي لا سيما في أسماء الاعلام، مثل : بابل وهي مركبة من باب+ايل وتعني باب الاله . وتدخل إيل في كثير من الاسماء السامية المعروفة اليوم ومنها : جبر - ئيل ، اسعاع - ئيل ، ميخا - ئيل ، صمو - ئيل . . . ومن التركيب المزجي أيضاً ، بعلبك ، وحضر موت .

وتنفرد الساميات بأصوات نادرة في اللغات الاخرى . وهي العين والغين والحاء والقاف والصاد والطاء والضاد . وهذه الاصوات لا وجود لها في اللغات الاوروبية، لكن الصاد والغين والقاف والطاء توجد في التركية . ويوجد الصاد في الصينية . والغين في الفارسية . وقد وجدت العين والحاء في المصرية القديمة .

فالساميات هي من أغنى اللغات من حيث عدد الاصوات اذا استثنينا التركية التي تقاربا في ذلك .

والساميات تقوم على الجذر الثلاثي . وقد يوجد فيها الثنائي ، لكنه نادر ، واللسان السامي لا يستقيم على الثنائي . وشاهده في النطق العامي المعاصر حيث يتحول الثنائي الى ثلاثي على الالسن . مثلاً : يد تضاف همزة الى أولها أو تشدد الدال والضائرها ، هي ، هم ، تلفظ مشددة . وكذلك تشديد ميم دم . وهذا النطق مثبت في القاموس العربي لكن الكتاب دأبوا على تجاهله .

والاشتقاق في الساميات يعتمد على الفعل ، وهو عند اللغويين أصل المفردة السامية . ولعل من المرتكسات اللاواعية لذلك اتخاذ النحاة والعروضيون العرب من الجذر فعل اداة قياس للتصريف والوزن . ويرى بعض السامياتين ان صيغة الفعل الاصلية في السامية كانت ثنائية شبيهة بصيغة فعل الامر في الالفعل المعتلة الاول والوسط (مثل قم من يقوم ، قف من يقف) وان المضارع كان لاحقاب مديدة يدل على جميع الازمنة كما هو الحال في الصينية والاندوجرمانية المبكرة^(١) . وللعلماء اسرائيل ولفنسون استنتاج هام بشأن الصلة بين الفعل وبين الاسم والضمير في الساميات يتصل بنظريته حول العقلية الفعلية لدى الساميين وهو ان الفعل السامي لم يخضع للاسم والضمير وان الضمير لم يستقل عن الفعل فهو مسنود إليه وشديد الارتباط به (تاريخ اللغات السامية ص ١٥) ويفسر هذا الاستنتاج تقدم الفعل على الفاعل وكذلك التغيرات التي تطرأ على صيغ الفعل المضارع تبعا للفاعل في العربية .

كتبت اللغات السامية الاولى بالخط المسماري السومري . وقد استخلص الباحثون انها فقدت بهذا الخط أصواتاً سامية أصيلة لم يكن في مقاطعه ما يصلح للتعبير عنها . ولا بد مع ذلك من ان يكون التغير الذي سببه الخط المسماري متعلقاً بلغة الكتابة دون لغة الكلام . وكان يجب أن تؤخذ هذه الحقيقة في الحساب عند حل الكتابات المسمارية لتوفير قراءة أضبط للغات التي كتبت بها .

وبدءاً من كنعاني الشام، أخذ الساميون يمتلكون خطوطهم الخاصة بهم. فكانت الابدجية الاولى التي صارت فيما بعد اساساً لابدجية الاغريق واللاتين. وقد تطورت من الخط الكنعاني خطوط سامية اخرى أبرزها: العبري، الآرامي، المسند، العربي. واستعيرت بعض هذه الخطوط لكتابة لغات غير سامية، كالخط العربي الذي تكتب به لغات بعض الشعوب المسلمة. ومن أبعد ما شأوا هو الخط السرياني، الذي يراه المرء منقوشاً على جدران القصر الامبراطوري ببيكين. وتكتب بهذا الخط اللغة المغولية ولغة المانشو وهي القومية التي تنتمي اليها اسرة تشينغ - آخر الاسر الامبراطورية في الصين.

أما الشعوب السامية فهي:

- الاكديون. وهم البابليون الاوائل.

- الكنعانيون: وكانوا في بلاد الشام أولاً، وهم الذين ساهم الاغريق بالفينيقيين^(١٣). وقد اتجه فرع من هؤلاء الى العراق وعرفوا هناك باسم العموريين.

وهم القوم الذين نبغ فيهم حمورابي مشرع أحد أقدم القوانين في التاريخ.

- الآشوريون.

- العبرانيون.

- الكلدانيون.

- الآراميون.

- العرب.

أقام خمسة من هذه الشعوب مجتمعات موحدة تديرها دول قوية وهم الاكديون، العموريون، الآشوريون، الكلدان، والعرب. وتقع مجتمعات الاربعة الاوائل في المرحلة العبودية - ضمن الوضع الآسيوي - وهي تشكل الاساس التاريخي لنهوض المجتمع الاغريقي وحضارته القائمة على عبودية أوروية خالصة. واقتصر كنعانيو الشام والآراميون على مجتمعات المدن. لكن

كنعانيي شمال افريقيا نجحوا في إقامة دولة كبيرة استعصمت في قُرْت حَدَش (قرطاجنة) وانطلقوا منها للتوغل في جزر البحر المتوسط واسبانيا وإيطاليا . ومن الملوك العظماء لهذه الدولة حني بعْل ، المحرف بالكتابة اللاتينية الى هانيبال ، ووالده حمل قار المحرف إلى هملكار . وكان الغالب على الكنعانيين النشاط التجاري ، لا سيما البحري . وهم الذين اخترعوا المواخر . أما الآراميون فاهتموا بالزراعة . وقد عاشوا في معاشر ولم يوفقوا الى انشاء مجتمع كبير موحد . وتوصل العبرانيون الى اقامة دولة صغيرة في فلسطين استمرت عدة قرون . ولم ينجحوا في الامتداد خارج هذا النطاق .

وساهمت جميع هذه الشعوب في انتاج ثقافي وعلمي تأوجت مردوداته على يد الكلدان والآراميين والعرب . والى العبرانيين يرجع اختراع الدين السماوي وما انتج في ظل الدين من آداب راقية . وعلى ايدي الساميين ظهرت أقدم التشريعات في تاريخ القانون . ومع ان السومريين سبقوهم في هذا المضمار ، فإن التشريع السامي تميز باكتماله وشموله . وتتصل أولى التشريعات السامية الناضجة ، بأوائل الالف الثاني قبل الميلاد .

والساميون هم أصحاب فكرة الوحي والنبوة . وقد انفردوا بها . والرب الأكبر عندهم هو ايل الذي تطور في الساميات الاحدث الى إله ثم صاغ منه العرب منذ أجيالهم البائدة اسم العلم «الله» . ويمكن اعتبار «الله» رب سامي خالص . وقد تحققت وحدانيته على يد العبرانيين من خلال اليهودية ، الدين السماوي الأول واستمرت في المسيحية وهي ايضا دين عبراني . ومنها انتقل «الله» الى اوربا التي سرعان ما اخضعت لنزعتها الوثنية فجعلته ثلاث اقانيم . وبلغت وحدانية الله غاية اكتمالها في الدين السماوي الثالث الذي أوجده العرب . فالاديان السماوية هي اختراع سامي . وهي في الواقع دين واحد وضعه العبرانيون ثم تطور عبر العصور السامية ليتخذ صيغته الناجزة في الاسلام الذي انطلق من

تقاليد يهـمسيحية راسخة . ولم يعرف «الله» بـباهيته السامية هذه خارج هذا المحيط . وهو مجهول في حضارات الشرق الاقصى وعند الهنود الحمر كما في افريقيا السوداء .

كان العراق وبلاد الشام هما الساحة الاكثر اكتظاظاً بالنشاط السامي . وفيهما تحقق الشطر الاعظم من منجزات الحضارة السامية . وقد شملتهما معاً دول الاكـديين والعموريين والاشوريين والكلدان ثم العرب . واستكملا وحدتهما اللغوية ، وبالتالي الثقافية ، على يد الآراميين . وهي الوحدة التي استمرت بعد انحسار اللغة الآرامية لحساب اللغة العربية . وكانت الموجات السامية تتعاقب على هذين البلدين فتبتلع اللاحقة السابقة ثم تهضمها لتنشئ حضارة جديدة تقوم على منجزات الحضارة الفارطة . وكانت هذه الموجات بمثابة سير ورات نفي ديبالكيتيكي ، ولو أنها اقترنت في الغالب بنزعة عنف وتخريب مفرطة . وكان التخريب قد يطول مدناً بكاملها ولكن بالترافق مع انشاء مدن أخرى سرعان ما تزدهر بالحضارة الجديدة . . وقد عرف العراق والشام في بعض العصور باسم واحد هو بلاد آرام .

وفهم من تعاقب الموجات السامية تعاقب الحضارات والدول التي تتولاها . لكنه يمكن ان يشير في نفس الوقت الى التفاوت في تاريخ النشأة ، أي وجود أو ظهور شعب سامي بعد آخر . وكانت جزيرة العرب تضم أحياناً أكثر من شعب سامي واحد لكن هذه الشعوب غالباً ما تكون قبائل . ويمكن ان نتصور الطريقة التي كانت المهجرة تتم بها من ملاحظة هجرة القبائل العربية في الجاهلية والاسلام . على ان الفروق بين القبائل السامية كانت أوسع مما هي بين القبائل العربية ، وهو السر في تمايزها كشعوب بعد ان تستقر في مهاجرها ، ولا شك في أن بعض الشعوب السامية قد سبقت بعضها الى الوجود ليس كشعوب فقط وانما كقبائل في مواطنها الاصلية أيضاً . وآخر الساميين هم العرب وقد وقع علماء

الساميات في اشتباه عند ترمينهم ظهور العرب نتج عن ورود هذه الكلمة في مدونات سرجون الاول مؤسس بابل الذي يتصل تاريخه بسنة ٢٨٠٠ ق.م. . . . وكان سرجون قد توغل في جزيرة العرب وقاتل أقواماً ساهم عرب ملوكة وعرب معان أو مجان، وهذه الكلمة لا تفيد اسم الشعب في جذرها السامي وانما يراد بها المعنى المرادف لكلمة «أعراب» أي بدو. ومنها كلمة «عربة» التي تدل في العبرية على الصحراء. وقد استنتج الباحثون ان كلمة عبري وعربي من أصل واحد يفيد معنى الترحل (العبور)، وهو الحال الذي كانت عليه القبائل العبرية كما العربية، في شبه الجزيرة. وكلمة عرب لا تزال تطلق في العامية العراقية على سكان الارياض. وهي تستقل في الدلالة على ذلك في صيغة الجمع «عربان» وفي صيغة المفرد «عربي» التي تلفظ بضم العين. ويقال: عربي وحضري للتمييز بين ابن الريف وابن المدينة. واللفظ بهذا المعنى يرد أيضاً في مصادر العصور الاسلامية ومنها مقدمة ابن خلدون ورحلة ابن بطوطة.

أمسا دلالة اسم «عرب» على الشعب فهي متأخرة. فالعرب هم آخر الشعوب السامية نشوءاً وهم يأتون في تعاقب الموجات بعد الآرية مباشرة.

تقع الحضارات السامية ضمن التاريخ الحضاري للعالم الافرو-اوراسي الذي يضم آسيا الغربية وشمال افريقيا وشرقاً من اوروبا الشرقية يشمل اليونان وجوارها. ومنجزات هذا التاريخ تداخلت بالتوارث. وعليها قامت النهضة الاغريقية التي ارتقت بالفكر البشري الى طور أعلى تجاوزت فيه شتات الحضارات السابقة. ثم انتهى التطور اللاحق الى حضارة الاسلام، التي اختتمت بها حضارات العالم القديم لتشكل بالتالي همزة الوصل بين ذلك العالم وبين عالم الحضارة الحديثة [مع التنبيه هنا الى ان حضارة الاسلام لم تكن سامية خالصة فقد اخذت من حضارات غير سامية كالهندية والفارسية وساهم فيها الى جانب العرب والآراميين (في طورهم السرياني) شعوب غير سامية عديدة]

وتدخل الحضارات السامية بذلك في سلسلة ارتقاء الحضارة العالمية التي تكاملت في دائرة العالم الافرو- أوراسي .

بقي من الشعوب السامية اليوم العرب . مع اشتات آرامية في العراق والشام وكردستان تحت اسم السريان الذي تسمى به الآراميون المنتصرون . كما بقي عبرانيون من خلال اليهودية . لكنهم كانوا قد فقدوا لغتهم من زمن بعيد . ومع انهم استعادوها بعد تأسيس اسرائيل فإن مستقبلها مرهون بمصير هذا الكيان القلوي .

(١) الاشتقاق هو صوغ كلمة جديدة من جذرها، مثل مفتاح من الجذر فتح . والتركيب توحيد كلمتين في كلمة واحدة مثل برمائي من بر + ماء .

(٢) المضارع هو الصيغة الوحيدة للفعل في الصينية التي لا تقبل الاشتقاق وتعتمد كلياً على التركيب . وقد استحدثت أدوات لتمييز زمن الفعل هي المقطع لا الذي يأتي بعد المضارع فيدل على الماضي . والمقطع بالذي يأتي أيضاً بعد المضارع ليدل على الامر . واقتصار الساميات القديمة على صيغة المضارع يتعلق بطور مبكر من تطورها . وقد انحلت هذه المشكلة بتطوير صيغ اشتقاقية للفعل تدل دلالة مستقلة على الماضي والامر .

(٣) كلمة فينيقي يونانية تبعاً لترجيح علماء الساميات الذين لم يعثروا على هذا الاسم عند الساميين ، ويقترح بعضهم ارجاعها الى كلمة PHOENIX .

نسبة الى الشعوب ، وهم كل ما عدا العرب من الناس ، وردت هكذا على جهة التخصيص من عمومية لفظها المستفادة من نص القرآن «جعلناكم شعوباً وقبائل». والشعوبية مصدر صناعي يدل على معنيين متلازمين : معنى المذهب المقابل للكاسعة اللاتينية ISM (وهي التي تقترح لها الياء مع التاء المبسوطة يت) ودلالة القائلين به ، وهي هنا بمفهوم الجمع المستفاد من صيغته التفسيرية الشائعة في لغتي الكلام والكتابة، من قبيل : حشوية، صوفية، فداوية، حرامية . . وتتلزم الداللتان اذا كان اللفظ دالاً على المذهب مثل حشوية وصوفية وشعوبية . اطلق اللفظ على نزعة ظهرت في أوساط المسلمين الغير عرب منذ أواسط الحين الاموي تنتقص العرب وتفضل عليهم العجم . والعجم في اللغة القديمة هم كل من عدا العرب - أي الشعوب بالمعنى المخصص . ثم غلب على الفرس ، واستعملت للعموم صيغة جمع أخرى هي الأعاجم .

راجت الشعوبية أول الامر بين المسلمين الفرس لأنهم كانوا أول «الأعاجم» اسلاماً ، ومن ثم اختلاطاً بالعرب . ثم ظهر شعوبيون من الهنود الذين بدأوا الدخول في الاسلام في وقت لاحق من فتح السند على عهد الحجاج . وبعدها بين الأتراك ، الذين تأخر اسلامهم الى مابعد القرن الثاني . وانتشرت الشعوبية ايضاً بين مولدي الأندلس وهم الاسبان المستعربون . كان النشاط الشعبي أكثف وأوسع مدى بين الفرس لأسباب منها :

(١) أنهم كانوا كما قلنا أول الداخلين في الاسلام بعد العرب ، وأول من اختلط بهم ، ومن شأن الأختلاط إثارة الحساسيات القومية بين اطرافه . وكان اسلام الفرس شاملاً فأعطاهم كثرة عددية بين الموالي الذين اضطهدهم الامويون فكان طبيعياً ان يقع رد الفعل ضد الاضطهاد منهم في المقام الأول .

(٢) ان الفرس كانوا عند اسلامهم اكثر تحضراً من العرب ، فكان شعورهم بالتفوق والاستعلاء ازاء مضطهديهم باعثاً على تعميق نزعة التعصب ضدهم .

(٣) فقد الفرس امبراطورية كانت تحكم البقاع التي صار العرب يحكمونها بعد الاسلام فخلق لديهم حنيناً للسيادة المفقودة حملهم على مناوأة السادة الجدد .

(٤) ان المساهمة الواسعة للفرس في الثقافة الاسلامية مكنتهم من تكثيف واجادة التعبير عن هذه النزعة .

اقتصرت الشعوبية في الغالب على الوسط الادبي ونادراً ما نزع إليها أهل العلم والفكر من فلاسفة وعلماء ومتكلمين وفقهاء . وهي لذلك لم تشكل خطأ طاعياً في الثقافة الاسلامية يتوازى مثلاً مع خط الاحاد بتياراته المختلفة . على انها تركت بعض الاثر في مصادر التاريخ . ويشار في هذا الصدد الى كتب المثالب . .

والمثلية هي العيب والمنقصة المخزية . ويقال أن أول من غني بأخبار المثالب هو زياد بن أبيه الذي دفعته عقده الشخضية الى البحث عن مساوئ الغير . كما ينسب إلى هشام بن عبد الملك انه شجع على رواية هذه الأخبار رغم ان الامويين لم يدعموا الشعوبية التي كانت موجهة في الجوهر الى خطهم السياسي . ولعل غرض هشام كان إثارة الثغرات بين القبائل تطبيقاً لسياسة «فرق تسد» . وكانت هذه سياسة رسمية للامويين . وقد نجحت الشعوبية الاخبارية في تشويه التاريخ الشخصي لبعض الشخصيات العربية البارزة / جاهلية واسلامية . ويمكن ان يحمل على هذا ما يرد في كتب المنوعات (الكشاكيل) وهي أدنى أهمية من مصادر التاريخ ، من احصاءات لذوي العاهات والمأبوسين والمغفلين والبخلاء والجبناء من بين «سادة العرب» . ومن هذا القبيل الزعم بأن أبوسفيان كان مأبوناً . وقد أورده الثعالبي في «لطائف المعارف» .

والثعالبي لم يكن شعوبياً لكنه نقل رواية قد تكون من نسج الشعوبيين . وعلى هذا الملاك يجب أن توضع حكاية وضاح اليمن مع زوجة الوليد بن عبد الملك . وهي رواية محبوبة شديدة الاثارة أغرت المؤرخين المحترفين ، كصاحب الاغاني ، باثباتها دون أن ينتبهوا الى استحالتها ضمن التفاصيل التي تضمنتها . وتسربت الى مصادر الحديث النبوي أحاديث فيها ثناء على الفرس وأخرى تنهى عن محاربة الاحباش والأتراك . لكن نقاد الحديث لم يجدوا صعوبة في الكشف عن عناصر الضعف في هذه المتون وعدها في الموضوعات (الاحاديث المكذوبة) .

فيما عدا ذلك لم يكن للشعوبية تأثير مشهود في كتابة التاريخ . لاسيما التاريخ العام في مصادره المعتمدة . وكان المؤرخون الكبار بعيدين عن هذه النزعة ، التي لم تنتشر كما بينا خارج الوسط الادبي .

علاوة على كتب وأخبار المثالب ، كانت شتائم الشعوبيين للعرب تدور حول طريقة الحياة التي كانوا عليها في الجاهلية ، أو ما زالوا يعيشونها في البادية . ومنها عادة الواد التي مارسها بعضهم في الجاهلية وأبطلها الاسلام . وقد غيرهم بها اسماعيل بن يسار وهو أقدم شعوبي ، وكان معاصراً لهشام بن عبد الملك . قال اسماعيل يخاطب امرأة عربية يبدو أنه احبها فلم تقبل به :

واسألي أن جهلت عنا وعنكم

كيف كنا في سالف الاحقاب

اذ نُرَبِّي بناتنا ، وتدسون

سفاهاً بناتكم في التراب

ورد بشار بن برد على عربي قال له :

ماللموالي وللشعر؟ فقال :

تفاخريا ابن راعيةٍ وراع

بني الاحرار؟ حسبك من خسار

ولم يكن بشار شعوبياً على التمثذهب وإنما رد على استفزاز يمس جوهر وجوده

كشاعر كبير . وكان عبثياً لا يبالي من يشتم ومن يمدح .
ولشعوبي آخر يمجّد الفرس ويعرض بالعرب :

هم راضة الدنيا وسادة أهلها
إذا افتخروا . لا راضة الشاة والابل .
(راضة : مروضون) .

وعير وهم بأكل الضب واليربوع ، وهما من طعام أهل البادية . وإليه يشير
بيت من شواهد الزمخشري في «اساس البلاغة» :

وأكل الضباب طعام الغريب
ولا تشتهي نفوس العجم

على أن التنديد بطريقة الحياة البدوية لم يقتصر على الشعوبيين ، فقد
صدر أحياناً عن منزع حضاري . وللفرزدق (وهو شاعر متميز أغرقه النقد في
مستنقع النقائص) أبيات يشتم فيها جده الأعلى تميم ويفضل عليه كسرى ، لأن
تميم عاش في «بلد الضباب» فأزرى بابنائه ، واختار كسرى بلاد الخصب والريف
فعاش ابنائه فيها ملوكاً . وعن هذا الموقف صدرت آراء ابن خلدون بشأن
«العرب» ، وقد أساء الباحثون فهم هذه المفردة فحملوها على معنى الأمة .

الشعوبية كما قلنا نزعة اقتصرت في الغالب على الأدباء . ولم تكن لها من ثم
امتدادات سياسية ، كما لم تتحول الى فرقة تعمل على غرار الفرق الإسلامية
المعروفة . ويصعب قبول المزاعم التي يتمسك بها بعض المستشرقين والكتاب
القوميون من العرب بوجود هذه النزعة عند بعض الحركات الراديكالية التي عرفتها
عصور الإسلام الوسيطة «مابين القرنين الثاني والخامس الهجري» كالقرامطة
والزنج والبابكية . فهذه كانت حركات اجتماعية تألفت في جملتها الغالبة من
الفلاحين والبدو والعيبد . وكان القرامطة يتألفون من عشائر عربية عددها
المقريزي في «اتعاظ الخفء» . ولم يكن الزنج في مستوى ثقافي يكفي لاثارة هذه
النزعة لديهم . وكان قائدهم علي بن محمد عربياً من آل أبي طالب أو عبد القيس ،

تبعاً للاختلاف في نسبه . أما البابكية فهي حركة فلاحين قادها رجل نشأ وتثقف في العراق . ويصدق ذلك على شعوبية الاندلس وكانت حالة داخلية لم يسجل لها ارتباط تنظيمي بحركة الاسترداد ، كما لم تتوجه ضد الدين الاسلامي ، خلافاً لشعوبية بعض المشاركة التي اختلطت بالزندقة . وبقدري ما يخص الفرس ، أهل النشاط الشعبي الاوفر ، ينبغي أن يوضع في الحساب أنهم لم يكونوا طارئين على التاريخ الذي أسسه العرب . فقد كان منهم أحد أركانه وهو سلمان الفارسي ، ثم اعطاهم التبكير والشمول في دخول الاسلام مبادرة التأسيس - الى جانب العرب - لتاريخ جديد يتجاوز في زخه تاريخهم الساساني ، وقد تحول الفرس أنفسهم الى فاتحين باندفاع لم يعد معه هذا التاريخ الجديد تاريخاً عربياً خالصاً . وإذا استبعدنا النزعات الفردية لبعض المثقفين الفرس فمن الخطأ الاعتقاد ان عامتهم كانت تفكر من وراء معاداتها للعرب بتقويض حضارة فقدت احادية العنصر العربي بعد وقت قليل من نشأتها لتصبح بالتالي حضارة عديدة القوميات كان لهم قصب السبق في اقامتها . ان اتهاماً كهذا لن يصح الا بمعيار التفسير القومي للتاريخ الاسلامي ، وهو تفسير لا يقوى على الصمود أمام النقد العلمي .

لم تتعرض السلطة للشعوبيين ، خلافاً لما فعلت مع اتباع المذاهب الفكرية أو السياسية من العرب وغير العرب . وقد اشتغل الكثير منهم في جهاز الدولة وكان بعضهم مقرباً من الخلفاء بها فيهم الامويين . ولم يتجاوز الرد عليهم حدود المساجلات الادبية . وقد تحدث المؤرخون عن مؤلفات شعوبية واخرى ضد - شعوبية لم يصلنا منها الا القليل ، واندثر اكثرها - ربما بسبب تضاول هذه النزعة في العصور الاسلامية المتأخرة مما خفض الطلب على هذه المؤلفات وألقاها في زوايا النسيان . . . وربما أيضاً لكون معظمها كتب في حقبة مبكرة فانقطعت بسبب تقادم الزمان .

من الردود التي وصلت الينا على الشعوبية شذرات في تضاعيف كتب الجاحظ وأبو حيان التوحيدي . . وقد تضمنت دفاعاً عن العرب دون الطعن

بالشعوب الاخرى . والجاحظ وأبو حيان كانا أقرب الى الثقافة الفكرية منها الى المزاج الأدبي . واتجاههما في هذه الردود يندرج في اتجاه عام ضد - شوفيني تميزت به ثقافة العصور الاسلامية خارج دائرة الادب . وقد اظهر المفكرون المسلمون احتراماً للامم المتحضرة على تضارب أديانها . لكنهم تحيزوا ضد الزنوج متذرعين بما كانوا عليه من الجهل والتخلف . ومع ذلك وجد الزنوج من يدافع عنهم حينذاك ، فكتب الجاحظ رسالة في تفضيل السودان على البيضان وصلتنا كاملة وطبعت اكثر من مرة . والف ابن الجوزي والسيوطي رسائل مماثلة منها رسالة للسيوطي بعنوان «رفع شأن الحبشان» محفوظة في مكتبة المتحف البريطاني برقم OR. 4634 - وقد تقبل بعض المسلمين رواية التوراة عن حام بن نوح ، التي فسرت «انحطاط» السود في سلم البشرية ، ورفضها ابن الجوزي (انظر كتاب السيوطي) ، كما فندها ابن خلدون في «المقدمة» لكنها بقيت مقبولة بوجه عام وقد استفيد منها لتبرير استعباد الزنوج .

على الضد من الشعوبية ، كان هناك تعصب عربي استمر الى مابعد الامويين . وكان من مخلفاته مسألة «زواج الأكفاء» التي بموجبها حرم على المولى ان يتزوج من عربية ، وقد قال بها بعض الفقهاء الموالين للامويين وعارضهم عامة الفقهاء المعارضين للسياسة الاموية ، فضلاً عن الشيعة والخوارج . وابتدع المتعصبون العرب حديثاً لتأكيد هذا المبدأ اخرجوه ابن ماجه ، احد مؤلفي الصحاح الستة ، ونصه : «تخيروا لِنُطْفَكم وأنكحوا الأكفاء وإنكحوا اليهم» . وهو حديث مردود عند علماء الجرح والتعديل . وقد اهملت هذه المسألة فيما بعد ولم تجد لها انصاراً من الفقهاء .

وكما هو حال الشعوبية ، وجدت العصبية العربية معبرين عنها بين الشعراء . والمثال الصارخ هنا يقدمه أعظم شعراء العربية ، أبو الطيب المتنبي الذي اجتمعت فيه ثلاث نزعات : شوفينية عربية ضد الأعاجم ، عرقية ضد السود ،

وطبقية ضد العبيد . وللمتنبي قصائد عبرت عن هذه النزعات تكشف الوجه المشرق لديوانه المتفرد في تاريخ الشعر العربي .

الشعبوية اتجاهاً مقيد بزمان . فهي من ظواهر العصور الاسلامية ، وقد انتهت بانتهائها . ومثلما لم يبق معتزلة ولا قرامطة ولا بابكية ، لم يبق في الوقت الحاضر شعوبيون . ولا يصح القياس على وجود فئات تحمل اسماء فرق اسلامية قديمة كالاسماعيلية والزيدية والامامية والخوارج ، فهذه طوائف دينية استمرت بالتوارث على سنة الاديان . أما الشعبوية فهي موقف فردي لا يخضع للوراثة . ومن الخطأ لذلك استعمال هذا المصطلح لوصف الاتجاهات المناوئة للعرب في الوقت الحاضر . فالوجود اليوم هو شوفينية متقابلة بين قومي الشرق الاوسط تقوم على المعادلات الآتية :

القومي العربي يعادي الاكراد والفرس ويحتقر الهنود [والاخير يكثر في العراق] .

القومي الكردي يعادي العرب والفرس والأتراك .

القومي الفارسي يعادي العرب والاكرد .

القومي التركي يناوي العرب والاكرد والارمن .

ولهذه العصبية بواعث حديثة تختلف عن بواعث الشعبوية لانها من نتاج مرحلة تاريخية مختلفة .

اسم قرية يهودية كانت من قرى يثرب، قرية من خيبر، فتحها النبي محمد صلحاً بعد أن فتح خيبر عنوة. وقد تضمن عقد الصلح إقرار سكانها اليهود على دينهم مقابل نصف ممتلكات القرية للمسلمين. ويقول المؤرخون أن النبي استصفاها لنفسه، أي جعلها ملكاً خالصاً له، وكان ينفق منها على أبناء السبيل (الغرباء المنقطعين) وما ينوبه من وفود وضيافات. وكان محمد عند نزوله يثرب عديم المال ولم يكن له مورد لانفاقه الشخصي أو العام، إلى أن بدأت حروب التوسع خارج يثرب فتعينت له مصادر تمويل من القيعان المفتوحة. وكانت فدك من هذه. وبالنظر للنص على أنها خالصة للنبي، فقد اعتبرت من املاكه الشخصية. ومن هنا دخلت فدك تاريخ الصراع السياسي في الاسلام لتغدو واحدة من قضاياها الساخنة خلال العصور التالية.

بدأ ذلك عقب وفاة محمد واستخلاف أبي بكر. فبعد أن انتهى لقاء السقيفة بحسم مسألة الخلافة على الضد من مطالب أسرة النبي، ذهبت فاطمة إلى الخليفة المبايع لتطلب منه ميراث والدها. وكان هذا الميراث يتألف رئيسياً من فدك. وقد أثير الطلب بالاستناد إلى أحقية فاطمة بوراثته والدها. وكانت هي الوحيدة العاشية من بين أولاد النبي الذين ماتوا كلهم في حياته. لكن أبو بكر رفض الطلب مستنداً إلى حديث قال انه سمعه من رسول الله ونصه: «إنا معاشر الانبياء لا نورث. ماتركناه صدقة» - العبارة الأخيرة تفيد جعل ممتلكات النبي

وقفاً عاماً - وخاضت فاطمة مناقشة حامية ضد أبوبكر في المسجد أظهرت فيها قدرة ملحوظة على السجال . وكانت حينذاك دون الثامنة والعشرين . وتقول المصادر الشيعية أنها ألقت في المسجد خطبة نددت فيها بالصحابة . ثم عادت الى منزلها لتندد بزوجها وتتهمه بالجن («بحار الانوار» للمجلسي ١٤٨/٣٤٣ . «ايعان الشيعة» للامين ١/٤٣٢) .

قال ياقوت لدى الكلام على القرية في «معجم البلدان» : «ان من رواة خبرها من رواه بحسب الاهواء وشدة المراء» . ويرجع ذلك الى المغزى السياسي للحدث . ففي ضوء الظروف التي وقع فيها الطلب من طرف فاطمة كان من الواضح أن ماحملها عليه ليس الحاجة المالية وانما تأكيد وراثتها للنبي ، ومنها الى تأكيد أحقية زوجها بالخلافة . وهذا هو أيضاً ما دفع أبوبكر الى رفض الطلب معتبراً ان الانبياء لا يورثون . وقد طعن الشيعة بشئ فصائلهم ، عدا الزيدية ، على أبوبكر بسبب ذلك بينما دافع عنه أهل السنة . واستند الشيعة الى عصمة فاطمة وكونها لا تخطئ ، ولم يوثقوا رواية أبوبكر لحديث عدم وراثة الانبياء ، لأنه غير معصوم عن الخطأ ، وقد لا يكون مبرراً من الكذب تبعاً لرأيهم في الصحابة .

طبقاً لما قاله ياقوت ، رويت قصة فذك بتفاوت شديد يجعل من الصعب على المؤرخ رد - انشائها وفق الاصل التاريخي . وقد وردتنا إفادات تشكك في أصل القصة . ففي «اللائليء المصنوعة» ينقل السيوطي عن ابن عدي ، من نقاد الحديث في القرن الرابع ، قوله «كنت أرى أن لهذا أصلاً فقال لي بعض نقلة الاخبار أنا أسن من هذا الحديث وأعرف من عمله» - ج ١ ص ٢٣٥ . وقد رد السيوطي ان الحديث في الصحيحين أي البخاري ومسلم . ويبدو في قول ابن عدي تلميح الى إفادة وردت في «نكت الهميان» للصفدي تقول ان ابو العيناء ادعى وضع القصة بالاشتراك مع الجاحظ (ص ٢٦٥) . والمذكور من متأدي القرن الثالث وقد توفي في أواخره . وكان على صلة شخصية بالبلاط العباسي منغمساً في الحياة السياسية للدولة . وقد يكون لقوله هذا علاقة بصراع العباسيين

مع العلويين . وكان للعباسيين مصلحة في سحب هذه الورقة من العلويين ، وهي نفس مصلحة أهل السنة الذين وجدوا في القضية / رغم دفاعهم عن أبوبكر / شيئاً من الاحراج لما تضمنته من قسوة في معاملة البنت الوحيدة لنيهم ، لا سيما وان لديهم روايات تفيد أن أبوبكر أعطى فيما بعد حصصاً من موارث النبي لبعض الصحابة . وادعاء أبو العيناء ، اذا صح عنه ، لا يثبت ، وكذلك قول ابن عدي . فقد رويت القصة في طبقات ابن سعد ، المتوفى قبل أبو العيناء بأكثر من خمسين سنة ، وقبل ابن عدي بأكثر من قرن . كما جاءتنا اشارة اليها في هاشميات الكميث التي كتبت قبل أبو العيناء بقرن ونصف وقبل ابن عدي بقرنين . ويخضع مصير فذلك لبلبه تعكس من جهتها تقلبات العلاقة السياسية بين الشيعة وخصومهم من الناس والحكام . ثمة اتفاق على ان أبوبكر أبقاها لابناء السبيل ، لكن الخلاف يشتد في مآلها بعده . وينقل ياقوت رواية تفيد أن عمر بن الخطاب ردها الى بني هاشم فكان علي بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب يتنازعا فيها ويختصمان الى عمر . وتلتبس هذه الرواية برواية في صحيح البخاري تتعلق بالوقوف من ممتلكات محمد في المدينة وتنص على أن عمر جعل القيمومة عليها الى علي والعباس (أبواب الخمس من الصحيح) والنزاع لم يشمل الموقوفات . وقد ذكرت المصادر الشيعية أسماء سبع بساتين أوقفها النبي في حياته وجعل قيمومتها لفاطمة ولم تكن موضع خصومة («بحار الأنوار» ٤٣ / ٢٣٦) .

الرواية الأكثر شيوعاً تفيد ان فذلك بقيت على حالها طيلة الراشدين . ويشمل ذلك علي بن أبي طالب الذي لم يسترجعها في خلافته باتفاق المصادر السنية والشيعية معاً . وقد تحسس الشيعة بالاحراج الناجم عنه لأن فيه تصويب لقرار ابوبكر وتخطئة لفاطمة . وللتخلص من ذلك قال شيعي معاصر هو السيد محسن الامين ان الامام أعلم بوجه الحكمة في عدم أخذها . «أعيان الشيعة» م ١٣٨ / ١ [ترجمة فاطمة من الجزء الثاني] . وحاول مؤلف زيدي حل الاشكال بتخريج استند فيه الى مبادئ القضاء خلاصته ان الامام التزم بحكم صادر وفق

ظاهر الشريعة أي وفق ماتراءى للقاضي ، وهو هنا أبو بكر، فلم ينقضه لأن المسلم ملزم بالوقوف عند حكم القضاء . (مخطوطة في العقائد مجهولة العنوان واسم المؤلف من محفوظات مكتبة الامير وسيانا بميلانو، رقم SUPY204) . وتتأكد في هذا التخريج كما في قول الأمين حيرة الشيعة إزاء موقف علي، الذي كان قد نقض احكاماً كثيرة للخلفاء السابقين لتعارضها مع سياسته .

بعد الراشدين، تقول رواية ان فذك لم تزل موضع نزاع بين آل العباس وآل علي حتى عمر بن عبد العزيز الذي ردها الى آل علي . ورواية أخرى أن معاوية أقطعها لمروان بن الحكم، وثالثة أن الذي أقطعه اياها عثمان . وهذه الرواية لا تخلو من قوة، اذ ورد تصرف عثمان ضمن المطاعن التي وجهها اليه خصومه واعتذرله عنها انصاره من الفقهاء والمتكلمين، وثمة اتجاه في المصادر يميل إلى أنها فُردت مع بداية الأمويين ضمن ما فُردن من الأموال العامة، ثم ارجعها عمر بن عبد العزيز الى حكم أبو بكر. وفي بعض مصادر الشيعة انه وزع غلتها على بني فاطمة دون أن يملكهم إياها («بحار الأنوار» ٢٢/ ٢٩٥) . وفُردت ثانية على يد يزيد بن عبد الملك الذي استخلف بعد عمر. أوبقيت على هذه الحال الى خلافة السفاح، أول العباسيين، فسلمها الى آل البيت. ثم استرجعها منهم المنصور بعد عصيانهم عليه وأعادها إليهم المهدي . ثم انتزعها الهادي منهم إلى ان اعادها اليهم المأمون . ويمكن توثيق ما يتعلق بالمأمون لأن لدينا اشارة اليه في شعر لدعبل الخزاعي شاعر الشيعة . كما يمكن أخذه في ضوء المصالحة التي أجراها المذكور مع الشيعة وعين فيها إمامهم الثامن ولياً للعهد . واستمرت في ايديهم الى عهد المتوكل الذي ردها الى حكم أبو بكر. وكان المتوكل شديد العداء للشيعة . ولم يتغير وضعها فيما بعد حتى نهاية العباسيين .

يمكن أن نستخلص من قضية فذك جملة أمور:

١ - صعوبة تثبيت حقائق ناجزة بشأن تفاصيل القضية . ونلمس هنا دور

السياسة في رواية الاحداث ، التي قد يرجع السبب فيما يظاها من تحوير ليس الى المؤرخ بالضرورة وانما لاطراف الحدث نفسه .

٢ - ان كلا الفريقين في القضية قد صدر في موقفه عن دوافع ذرائعية تمنعنا من احوالة النزاع الى مبادئ الايمان أو احكام الشرع كمحرك رأس . فقد نظر ابو بكر الى المطلب من زاويته السياسية الخالصة . وكان في وسعه لولا ذلك تسليم القرية الى فاطمة دون أن يخسر شيئاً . بل ولعله سيكسب رضاها ويخفف بالتالي من معارضتها له . لكنه كان يدرك ان مطلب فاطمة ليس هو فذلك وان اجابة المطلب تعنى الاقرار بأحقية اسرة النبي في وراثته . وقد تمسك لهذا الغرض بحديث عدم وراثه الانبياء . والحديث لا يصح عندي ، لانه يتعارض مع هواجس محمد بشأن مصير اسرته من بعده . وقد بينت احداث الايام الاخيرة من حياته فلقه هذا الخصوص . فليس من المنطقي ان يصرح بما يجرد الاسرة من وسيلة حماية كانت ستركن اليها بوصفها وريثة رسول الله . ولا ريب في ان فاطمة حين اثارت هذا المطلب فور استخلاف ابوبكر انما كانت تستخدم هذا الحق . ويمكن الترجيح هنا ان ابوبكر قد وضع الحديث على لسان النبي .

٣ - ان النص على عدم وراثه الانبياء ينطوي من جهته على مفهوم ديمقراطي . وبالطبع فلم يكن هذا هو غرض ابوبكر من روايته ، لكنه ينسجم مع النزعات الجاهلية التي كانت تنفر من قيد الوراثة عندما يتعلق الامر بسلطة . بينما نجد في تمسك الشيعة بهذا المبدأ خروجاً على التقاليد العربية المتحسنة ضد التسلط وانحيازاً الى نظم الحكم عند الساسانيين والبيزنطيين . ومن الامور الدالة هنا ان علي بن أبي طالب لم يورث ممتلكاته لاولاده وانما جعلها وقفاً للفقراء . وكان علي يتصرف في ذلك على أساس هذه التقاليد فضلاً عن تقييدات موقفه الاجتماعي المعروف ، مما يفسر بدوره عدم تعيينه لابنه الحسن ولياً للعهد أو الايضاء باستخلافه بعد أن ضربه ابن ملجم . وتبدو سياسة علي هنا متعارضة مع

مطالب فاطمة وكذلك مع الترتيب الأثني عشري للأئمة ، لأن هذا الأخير مستنسخ من نظام ولاية العهد .

٤ - نص فقهاء الامامية على حصر الوراثة في البنت اذا لم يكن للمتوفى غيرها . ومن المعروف ان المذاهب الفقهية الاخرى تعطي الاقارب في هذه الحالة نصيباً في الميراث ولا تدفعه كله للبنت . وقد أخذ الفقه الجعفري بهذا الحكم لان فاطمة كانت كما بينا هي العائش الوحيد من اولاد محمد الذين ماتوا كلهم في حياته . وغاية الشيعة من ذلك ليس التشريع وإنما تثبيت مطلب فاطمة في وراثته فذلك وتكذيب رواية أبوبكر . ونجد في هذا النص الفقهي مثلاً على الطريقة التي يمارس بها الصراع السياسي أو الديني تأثيره على القانون .

من : «اجتهد في الشيء : اذا بذل فيه جهده ليصل إلى مبتغاه منه» واشتقاقه على «افتعل» من صيغ المطاوعة والقابلية ولوأنه هنا يفيد التكلف والمعاناة . والاجتهاد في عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع الى حد لا مزيد عليه لتحصيل ظن بحكم شرعي . ويرجع اقدم استعمال للكلمة الى عهد النبي اذ يروى أنه ارسل صحابياً في مهمة فسأله عما يفعل ان لم يجد نصاً في الكتاب وسنة النبي في مسألة فأجاب : «اجتهد فيه رأيي» . والخبر يستحمل الصحة اذا احتسبنا عدم امكان اشتغال نصوص القرآن وسنة النبي على تفاصيل جميع الاحكام في الامور الحاصلة والممكنة واضطرار المبعوثين بالتالي الى الاستنباط للتصرف فيما لم يرد فيه نص قاطع . وكانت مهام المبعوثين قد اتسعت مع اتساع نفوذ الاسلام في العربيا بعد معركة الخندق . ومصادر الفقه تتفق على ان الاجتهاد وقع في زمان النبي من الصحابة . وينظر الى اجتهاد الصحابة على انه سوابق للاستثناس وتأکید لجوازه ما دام قد تم بعلم النبي . ومع تطور الفقه الى معرفة لم يعتبر اجتهاد الصحابة ملزماً في تفاصيل الاحكام وان كان ملزماً في ممارسة حق الاجتهاد . ويستشهد لذلك بحديث يقول «رب حامل فقه الى من هو افقه منه» وهو حديث مصنوع على الأغلب اريد به توكيد استقلال الفقيه عن الصحابي بعد ماصار واضحاً ان في الفقهاء من هم ارقى مرتبة في المعرفة من عامة الصحابة الذين كانوا في مستهل النمو الفكري للاسلام .

شروط الاجتهاد تحصيل الاحاطة باللغة العربية وعلوم الحديث والتفسير والسيرة وتاريخ الصحابة لأهل السنة وأئمة أهل البيت للشعبة . وانضاف إليها فيما بعد دراسة المنطق لتحصيل أصول القياس . وبعد اتساع الثقافة الاسلامية صار لزماً على طالب الفقه الراغب في الاجتهاد ان يدرس الجغرافيا والفلك والرياضيات . والاخير لازم لاتقان حساب الموارث . والاجتهاد يصح للرجل والمرأة .

تختلف وسائل الاجتهاد بحسب المذاهب . والقياس هو أهمها وأقدمها . وقد توسع فيه أبو حنيفة والشافعي وتحفظ فيه مالك وابن حنبل والشعبة الامامية والظاهرية . والحنابلة يقدمون عليه خبر الواحد وهو الحديث الذي رواه صحابي واحد ورواه عنه تابعي واحد ورواه عن التابعي فرد واحد وهكذا حتى انتهى الى الفقيه . وهو أضعف الاسانيد الصحيحة . ويقول نفاة القياس في ردهم على الأخذ به أن أول من قاس هو ابليس يقصدون أنه عصى أمر الله بالسجود لآدم مستندا الى قياس أنه من نار وآدم من طين والنار خير من الطين . وهو قياس صحيح عند المتصوفة . ولا يقبل الشيعة الامامية من القياس غير الاشكال التي لا تتطلب رأياً واستنباطاً ، مثل منصوص العلة وهو الحكم الذي وردت علته معه كقولهم « حرمت الخمرة لاسكارها » فيقاس عليه ان كل مسكر حرام . ويشمل ذلك حرمة مايسكر كثيره دون قليله كالنبيذ .

ومن أركان الاجتهاد الاخرى الاستحسان . وقد انفرد به أبو حنيفة . ويعرّف بأنه دليل ينقدح في ذهن المجتهد يقتضي ترجيح قياس خفي على قياس جلي واستثناء جزئي من كلي . ويعطي الاستحسان فسحة تصرف واسعة للفقيه لتطوير الاحكام وتجاوز ما لا يراه صالحاً منها في مذهبه . وهذا في الامور التي ورد فيها نص شرعي . أما فيما لم يرد نص فيه فهناك ما يسمى « مصلحة مرسلة » وبمقتضاها يقرر المجتهد ما يراه سبباً في جلب مصلحة للناس أو دفع مفسدة بالاستناد الى روح الشريعة .

والاجتهاد من دون القياس والاستحسان يعتمد على الرواية . وهي عند الحنابلة عن الصحابة وعند الشيعة عن الائمة الاثني عشر . وتحتوي مصادر الفرقتين على جملة وافرة من الاحاديث توفر لفقهاها اجابات على كثير من الامور الشرعية . ولذلك لا يعنى المجتهدون هنا بتدقيق الرواية قدر عناية القياسيين بها . والتفاوت بين فريق القياس وهؤلاء يرجع الى ملاسبات لا يتسع لها مجال هذا القاموس . وقد اعتاد مؤرخو الفكر الاسلامي على ربط التوسع في الاجتهاد بالبيئات الاكثر ثقافة وهي بيئة العراق بالخاص . لكن هذا معيار عمومي قد لا يصدق كثيراً . فقد نشأ أحمد بن حنبل في بغداد فأسس أقل المذاهب عقلانية . ولا شك مع ذلك في أن البيئات المتخلفة ثقافياً كالعربيا وأقاصي المغرب لم تعرف فقهاء الرأي .

والمجتهد على حالين : مجتهد بالمطلق وآخر مجتزي . والمطلق هو المجتهد في كل الاحكام . أما المجتزي ففي جزء واحد منها . والأصوليون على خلاف في جواز الثاني . قالوا : هل يجيز العقل وجود من له ملكة يقتدر بها على الاستنباط في بعض مسائل الفقه دون غيرها ؟ وقد أجاب بعضهم بجوازه وامكان حصوله ورد آخرون بأن من الممكن أن يكون المرء مجتهداً في فن واحد دون غيره ولكن ليس من الممكن له تجزئة مسائل الفن الواحد فيعرف بعضها ويجهل الأخرى . لأن ملكة الاجتهاد هي هنا مثل ملكة العدالة لا تنجزأ . والمسألة تتعلق بالاختصاص وحدوده . واذا طبقناها على فروع المعرفة الأخرى فهي تتفاوت تبعاً لمستواها في العصور المختلفة . والاختصاص في العصر الحاضر أضيق منه في الماضي . لكنه في الفقه الاسلامي ، وعموم المعرفة القانونية ، يبقى غير قابل لتجزئة مبالغ فيها على النحو المعروف في العلوم الأخرى كالتطبيقية والصرفة .

والاجتهاد لازم للمسلمين ، ولا بد في كل وقت من وجود مجتهدين يرجع اليهم الناس في الاحكام . وعند الشيعة يجب على كل مكلف في عباداته ومعاملاته ان يكون أما مجتهد أو مقلد أو محتاط . والاولى أن يكون مجتهد فاذا لم

يستطع كان محتاطاً ويسمى كذلك متبع وهو من يملك معرفة لا تبلغ به الاجتهاد ولكنها تساعده على التمييز والاختيار، فيأخذ من أقوال المجتهدين بما يرتأيه لنفسه. أما المقلد فهو العامي. وهذا يجب عليه بإجماع المذاهب أن يقلد مجتهد يختاره هو. والمجتهد عند الشيعة هو الفقيه أما عند أهل السنة فهو المذهب. ويشير شرط الاختيار الى ان تقليد مذهب بعينه هو أمر فردي يخص المقلد وحده ولا ينتقل بالوراثة الى اولاده. وهذا هو ما كان عليه الحال في العصور الاسلامية. وكانت العائلة الواحدة ربما ضمت مقلدين للشافعي أو مالك وغيرهما سواء من الزوجين أو الاولاد. والاختيار مقيد بعدم معرفة المقلد بالا علم من المجتهدين، فإذا عرفه لم يصح له تقليد سواه. واختلفوا ان كان العامي ملزم بتقليد مذهب أو مجتهد في كل المسائل. فقال بعضهم بلزوم المذهب الواحد للمقلد وقال غيرهم بجواز الاختيار في المسائل. واللزوم في المذهب أشد منه في المجتهد. وينظر الاصوليون إلى ما وقع عليه اجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامي لكل عالم في مسألة وأنه لم ينقل عنهم الحرج على العامة في ذلك. وجوز الشيعة التبعيض في الاحكام، حتى المختص منها بالعمل الواحد، حيث يجوز للمقلد التنقل بين المجتهدين لأخذ الرأي المناسب له منهم. لكنه ملزم بالوقوف عند قول المجتهد في مسألة معينة من مسائل العمل الواحد. فهو مثلاً يمكنه الرجوع الى أكثر من مجتهد في مسائل الزكاة فإذا أفتى له أحدهم برأي في مسألة واحدة لم يصح له العدول عن رأيه الى غيره.

والتقليد واجب في الشرعيات دون الاعتقادات. ويستند الاصوليون في ذلك الى الآية: «انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون/ الزخرف ٢٢». وهي تحكي على لسان المشركين الذين رفضوا دعوة محمد لتمسكهم بتقليد الآباء. ويستفاد منها عدم جواز التقليد في العقيدة ووجوب اعتناقها بالاختيار العقلي الحر، ويتفرع على هذا القول مسألة الاجتهاد في العقلية. وهو جائز عند جمهور المسلمين. لكنهم يختلفون في تقييم نتائجه. فقد

ارتأى الجاحظ ، كمتكلم معتزلي ، وأبو الحسن العنبري من المعتزلة أيضاً ان الغير مسلم معذور اذا اجتهد فأداه اجتهاده الى تصويب معتقده . وانفرد العنبري بالقول أنه مصيب أي أنه على حق . ورد عليه الأمدى في «أصول الاحكام» ان كان المقصود بالاصابة مطابقة الاعتقاد للمعتقد فهو محال لان الحقيقة في المسائل العقلية واحدة وضرب مثلاً من مسألة حدوث العالم وازليته فهو أما ان يكون حادثاً (مخلوقاً) أو أزلياً ولا يجوز أن يكون كلا القولين فيه صواباً . اما ان كان المقصود انه وفي بشروط الاجتهاد التي تدخل تحت وسعه وقدرته فوصل الى اعتقاد معين يخالف اعتقادات ملة الاسلام وانه معذور بذلك دون أن يكون مصيباً فلا شك في أنه غير محال عقلاً . وقال ان النزاع حول جوازه أو عدمه هنا هو نزاع شرعي ، يعني أن كان معذوراً في الشرع فلا يحاسب على كفره أم بالعكس . . . ص ٢٣٩ .

وبناء على الاصل المتفق عليه في رد التقليد في العقائد لم يجد الاصوليون مضراً من احالة الاجتهاد في العقلية الى الشرع على هذا النحو الذي صرح به الأمدى . وفيه فرار من الزامات عقلية لم يسعهم ، وهم في جملتهم من المناطق ، ان يغالطوا فيها الا بالاستناد الى حكم القانون . وبدون ذلك كان سترتب عليهم الاقرار بحق الغير في الكفر إذا كفروا عن قناعة عقلية . ونجد في هذا مثلاً للتعارض بين الادبولوجيا والمعرفة .

ويتفق جمهور المسلمين على ان المجتهد في الشرعيات معذور على الخطأ وفقاً للمبدأ المشهور ان المجتهد اذا اصاب فله اجران واذا اخطأ فله أجر واحد . واجر المخطيء هو على اجتهاده أي على بذله الوسع في الاستنباط . وبمعنى آخر انه أجر على تشغيل الذهن . وخالف قول الجمهور اتباع داود الظاهري والشيعة الامامية وافراد من الاصوليين قالوا ان الحق متعين في كل مسألة وعليه دليل قاطع فمن اخطأه فهو آثم غير مأجور . ويرتبط هذا القول بمنهج الظاهرية والامامية الرافض للقياس العقلي والمعتمد على النقل والرواية . وينطوي هذا القول على الزامات قمية لا سيما ان الخطأ موضوع البحث هو اعتباري لانه يتحدد من وجهة

النظر المغايرة، فالحنفي مثلاً مخطيء عند الشيعة الامامية حين يقول باباحة النبذ وهو بالتالي آثم. وفي المقابل: اباحة النبذ خطأ عند المالكي وغيره لكن الحنفي مأجور اجراً واحداً لانه اجتهد فاخطأ.

ان القول بأن الحق متعين في كل مسألة يتقبله جمهور الفقهاء. ولو أنهم لم يوافقوا الظاهرية والامامية على تأثيم المخطيء. وقد اعتبروا الحكم المتعين هو حكم الله وانه واقع في كل حادثة وان الله نصب عليه الدليل بالخصوص أو العموم. وتكمن في هذه الدعوى جذور اللاتسامح وتهويل الخطأ. وقد ردّها أبو حنيفة بافقه العلمي المعروف ونفى أن تكون لله أحكام في الوقائع وقال انها تبع لظنون المجتهدين.

ويتميز الاجتهاد بالمرونة. وقد روعي فيه تفاوت المجتهد في توصلاته. فقد يدلي برأي في مسألة، ثم يتبين له وجه آخر فيها فيغير رأيه. وهذا جائز له. وعليه ان يحكم بالرأي الجديد. وعولجت العضلات الناجمة عن تغير رأي المجتهد في المسألة الواحدة وفقاً لأصول ذات طبيعة قضائية.

الاجتهاد من خصوصيات الفقه الاسلامي. ومع ان القانون يتطلب بطبيعته جهوداً استنباطية لاحكامه، فإن الفقه الاسلامي يتطلب سيرة اجتهاد أبعد مدى. ويرجع ذلك الى جملة أمور:

١ - نوعية النص القرآني المكتوب بأسلوب روعيت فيه اعتبارات البلاغة على حساب لغة القانون، مما سبب تفاوت الفقهاء في فهم المراد من نصوص الاحكام واستدعى اصولاً للاستنباط حملت بدورها على التوسع في الدراسات المنطقية.

٢ - عدم استيفاء النصوص الاصلية كافة وجوه الحياة مما أدى الى استحداث موضوعات المصالح المرسلة لمعالجة غياب النص. وقد ازدادت الحاجة الى ذلك في الازمنة التالية حيث اتسع المجتمع الاسلامي وتعددت قضاياها.

٣ - استمرار الشريعة كمصدر وحيد للقانون طوال العصور الاسلامية التي

دامت حوالي الثمانية قرون ، وفي مجتمع كبير ورقة جغرافية شاسعة ، مما استلزم مؤسسة قانونية معقدة تتولى مطابقة الشريعة مع الاوضاع المستجدة .

٤ - تعقد تركيبة المجتمع الاسلامي وتعدد طبقاته وفئاته الاجتماعية مما كان يدفع بالضرورة الى السعي لاستخلاص الاحكام الموافقة لحاجات ومصالح هذه الطبقات والفئات .

٥ - شيوع مقولة الاختلاف عند المسلمين وتجنذر هذه في القرآن - الآية ١٩ / يونس و ١١٨ / هود ، اللتين فسرنا كنص على ارادة الاختلاف من الباري . وكذلك في حديث منسوب الى النبي يقول فيه « اختلاف امتي رحمة » . وفي مصادر الفقه والتفسير والكلام وجهات نظر وتحريجات متنوعة حول هذا الموضوع تشير جملة منها الى ضرورة الاختلاف وفائدته .

في وسط مشبع بالنشاط العلمي كان الاجتهاد من أسس التجاوز في مضماره الخاص به . لقد وفر فرصاً لتطوير جذري على صعيد القانون كان مرشحاً للانتقال بالشريعة الى نقطة حرجية تتعارض فيها مع نفسها . ويفترض ان تكون هذه هي نقطة انتقال المجتمع الاسلامي الى مرحلة اعلى من تطوره يؤسس فيها نظاماً اجتماعياً جديداً . وهو ما لم يتم بفعل مؤثرات سبق لي ولغيري أن تحدثنا عنها في أكثر من مناسبة .

على أن التنوع الهائل في اجتهادات الفقهاء يوفر من جهته مادة غزيرة تكفي لتصور منظومات قانونية مختلفة قد تكون في غاية التعارض . وذلك عندما تؤخذ في ضوء القاعدة التي اجازت للمقلد اختيار الاحكام التي تلائمه من كل مجتهد . وفيما يخص المسلم المعاصر فهو يستطيع في الواقع ان يعثر في هذا السفر الجليل من الاحكام الفقهية على الكثير مما يمكنه توظيفه لأي اتجاه سياسي أو اجتماعي يأخذ به . أما ان كان من المجتهدين فسوف يجد الى جانب موروثه الاجتهادي نصوصاً لم يتطرق اليها اهتمام الفقهاء الأولين يمكن ان تساهم في بلورة منظومة فقهية يسعى لتأسيسها .

اغلق باب الاجتهاد عند أهل السنة بعد الفقهاء الاربعة بوقت غير مديد .
وصار الفقه يعالج تفرعات على المذاهب لا تخرج عن مبادئها العامة . لكن ذلك
لم يمنع من ظهور فقهاء كبار كانوا في عداد المجتهدين وتمتعوا بالمقدرة على تطوير
المذاهب في اتجاهات لم يصل إليها مدى الفقهاء الأربعة ، ما لم نستثني الفقه الحنفي
الذي بقي متخلفاً عن أفق مؤسسه العظيم . وينبغي الانتباه هنا الى أن الفقهاء
الأربعة ليسوا هم المسؤولين عن تسكير باب الاجتهاد بعدهم . فهم لم يطرحوا
انفسهم الا كمجتهدين مثل غيرهم . ويرجع سبب هام في هذا التحول الى
السلاجة الذين سعوا لخصر المذاهب الفقهية بقوة السلطة وملاحقة ما عداها .
وبقي باب الاجتهاد مفتوحاً عند الامامية والزيدية من الشيعة وعند الخوارج .
ولكن نظرياً . لان فقهاء هذه الفرق لم يكونوا في الحقيقة اكثر اجتهاداً من فقهاء
أهل السنة .

المهدي اسم مفعول من الفعل يهدي يفيد المبالغة في الوصف . ويفترض المعنى المقصود صيغة الفاعل «الهادي» لكنهم عدلوا عنها الى المفعولية لأن صيغة الفاعل تختص بالنبي . فضلاً عن ان السليقة اللغوية يمكن ان تكون قد ساعدت على اختيار صيغة اشتقاق فيها تمايز اصطلاحي لمفردة سيكون لها شأن كبير في أدبيات الاسلام .

المهدي مصطلح دال على المخلص وله عند الشيعة ثلاث مرادفات هي : القائم من القيام بالامر بعد انقطاع . وقد ورد في روايات منسوبة الى علي بن ابي طالب وبعض الايمة الاثني عشر من أحفاده . والروايات غير مؤكدة لكنها ترجع الى القرون المبكرة من تاريخ الشيعة . المرادف الآخر هو الامام الغائب أو الغائب منفرداً . واليه يشير حذاء شيعي يقول بالعامية :

يا متى

يظهر الغائب

يا متى

الثالث هو صاحب الزمان . ويشير بتعقيد ملحوظ الى صفة المنتظر الذي سيتغير مجرى الزمان على يديه ، بما تشعه لفظة الزمان في الكلاسيكيات والفلوكلور معاً من احساس عميق بالغيب . وهذا المرادف مستحدث ، اذ لم يرد -

في حدود استقصائي في مصادر العصور الاسلامية . وهو شائع كثيراً على السنة العامة من الشيعة . ولما يرد في لغة الكتابة . لكن بعض الشعراء المعاصرين من أصل شيعي وظفوه لاغراضهم^(١) .

أطلق لقب المهدي لأول مرة على الابن الثالث لعلي بن أبي طالب المعروف باسم محمد بن الحنفية ، نسبة الى أمه . لقبه بذلك الكيسانية الذين تزعمهم المختار بن عبيد الثقفي في تحرك مسلح سلطنهم على هذا الاقليم سنة وأربع شهور . وكان ابن الحنفية حياً يوم ذاك . لكن الكيسانية استمرت بعد وفاته وزوال سلطنتهم تسميه بهذا الاسم مقترناً بالقول أنه لم يمت وانه اختفى وسيظهر في موعده . وكان على هذا القول شاعرين كبيرين هما كثير عزة والسيد الحميري^(٢) .

ثم أطلق الاسم على محمد النفس الزكية . وهو من أحفاد الحسن بن علي . وقد ثار على المنصور في المدينة وقتل . وكان من زعماء الزيدية . لكن اللقب لم يستمر بعد مقتله . وكانت الزيدية في ذلك الوقت قريبة من المعتزلة فلم يظهر للغيبات أثر كبير في معتقداتها .

ورداً على ذلك منح المنصور لقب المهدي لابنه الأكبر محمد ، وهو الخليفة العباسي الرابع . وأوعز للشاعر المتزندق مطيع بن اياس بوضع حديث نبوي ينص على مهدوية ابنه هذا .

في زمن يسبق ولادة المهدي المنتظر بخمس سنوات ثار في الكوفة حفيد لزيد بن علي اسمه يحيى بن عمر وقتل . فاهتاج العامة في بغداد لمقتله وخرجوا في مظاهرات تهتف :

ماقتل ولا فر .

ولكن دخل البر .

حدث هذا مع وصول رأسه المقطوع الى بغداد حيث شاهده الناس الذين لم يصدقوا بأنه رأسه^(٣). ولم يطلق عليه البغادة لقب المهدي . وقد انتهت قضيته دون أن تخلف ذيولاً .

في وقت لاحق ظهرت الاسماعيلية الى العلن في شمال افريقيا على يد رابع الائمة المستورين وهو عبيد الله الذي أسس الدولة الفاطمية وتلقب بالمهدي . وكان دعائه في المغرب يعلنون قبل وصوله من سلمية عن قرب ظهوره . وتقرن

مهدوية عبيد الله بمنعطف كبير في تاريخ الشيعة حيث تأسست دولتهم الكبرى التي طالما انتظروها . ولكن هذا حدث حين كان الشيعة الاثني عشرية قد اعلنوا مهدويتهم الخاصة بهم في شخص الامام الثاني عشر . والمهديان الاسماعيل والاثني عشري متزامنان . وقد تمسك الاثني عشرية بمهديهم . ولو أن ذلك لم يمنعهم من النظر الى الدولة الفاطمية كدولة شيعية . وكان من انصارها المتحمسين الشريف الرضي ، وهو اثني عشري ، لكنه كان يتعصب للخليفة

الفاطمي عصبية النسب والتشيع . وليس في مهدويت الاسماعيليين مضمون غيبي . فالمهدي الاسماعيلي استلم السلطة بعد سلسلة من الائمة المستورين ، وليس الغائبين ، ماتوا قبل أن يتم لهم انشاء الدولة ، وقد انتقدوا عقيدة الامام الغائب عند الاثني عشرية مستندين الى محدودية عمر الانسان وعدم امكان تجاوز حكم الطبيعة في ذلك . ويلاحظ ان عموم من تسمى بالمهدي في العصور الاسلامية وما بعدها لم يدعوا الغيبة وانحصر مضمون المهدوية عندهم في فكرة المخلص .

على أن الغيبة ليست ابتداءً اثني عشرياً ، فهي تستند الى معتقد سابق حول المسيح . وقد اقتبسها الشيعة كما اقتبسوا عدد أئمتهم من عدد الحواريين ونقباء بني اسرائيل ، وكلاهما اثني عشر . والمحيي الثاني للمسيح مطروح في

اللاهوت الاسلامي . وهو تبعاً للقرآن لم يصلب وانما ارتفع الى السماء . وبناء على ذلك يكون للشيعه غائبان : واحد في السماء وهو المسيح والثاني في الارض وهو المهدي . ويبدو تأثير هذه التطورات التي تكرس وحدة التقاليد اليهمسيحية - الاسلامية واضحاً في وصف المصادر السنية للمهدي بأنه عربي اللون اسرائيلي الجسم . وسيلتقي الغائبان في موعدهما . وثمة اختلاف على القيادة . فالشيعه يعطونها للمهدي . والسنة يختلفون بين المهدي والمسيح . وفي احدي رواياتهم ان المهدي سيظهر أولاً فيمهد الامور ثم يسلمها للمسيح .

ويشارك الشيعة والسنة في مسألة غيبة المسيح وعودته ، أما غيبة المهدي فهي مذهب شيعي اثني عشري لا يشاركهم فيه اهل السنة ولا الطوائف الاخرى من الشيعة . لكن المهدي مطروح في المصادر السنية التي نصت أيضاً على أنه من نسل النبي وانه سيظهر مع المسيح . غير أنها لا تتحدث عنه بوصف الغيبة فهو رجل من أبناء الزمن الذي سيظهر فيه ولا وجود له قبل ذلك . كذلك لا تضعه المصادر السنية في عداد الائمة الاثني عشر . ولمهدويت السنة علاقة بدخول المسلمين طور الازمات وهو الطور الذي تخلخلت فيه سيادتهم وانحسر مد حضارتهم فاخذوا يتحسسون الحاجة الى مخلص يصنع لهم أملاً في تجاوز المحنة ومقاومة الاحباط . وقد عبر عن هذه الحاجة فقيه شافعي من أهل دمشق ألف عام ٦٥٨ أي بعد سقوط بغداد هولاكو بستين ، كتاباً حول أخبار المهدي المنتظرين فيه ان ماحل بالمسلمين من الكوارث وما انحطوا اليه من الفساد يجب أن لا يكون سبباً في اليأس من الخلاص لأن الله وعدهم بيوم ينتصرون فيه على أعدائهم ويسيرون نظاماً جديداً للحياة يحقق لهم الرفاه الشامل . وهذا اليوم هو يوم ظهور المهدي . وقد استوفى في الكتاب ماورد بهذا الشأن في مصادر الحديث .

غير أن المهديين لم تصبح عقيدة راسخة عند أهل السنة . سوى أن الافكار الرائجة حولها شجعت بعض الحركات التي قامت في الوسط السني على انتحائها . وحدث الامثلة على ذلك هي حركة المهدي في السودان . ومهديون هؤلاء هي من طراز اسماعيلي فهم لم يدعوا الغيبة وانما كانوا يعلنون هذه الصفة بعد أن يتم لهم تأسيس الحركة .

المهدي المنتظر تبع الاثني عشرية هو الامام الثاني عشر . واسمه محمد ووالده هو الحسن العسكري ، الامام الحادي عشر ، المدفون في سامراء الى الشمال من بغداد . وكان من نشطاء الاثمة . وقد توفي في ظروف اتسمت بالتوتر في علاقة الشيعة بالعباسيين . وكان ابنه محمد دون الخامسة عند وفاته فاخفاه زعماء الطائفة واعلنوا أن الحسن العسكري لم يخلف ولداً . وقد تمسك بعض متكلمي أهل السنة بهذا الادعاء لابطال عقيدة الامام الغائب . على ان الوجود التاريخي لمحمد بن الحسن يتأكد في التدابير التي اتخذت لاختفائه وتنظيم كيفية الاتصال به . وتتضمن المصادر الشيعية تحذيرات من الكشف عن أمره تنم عن شعور حقيقي بالخوف على حياته . ويرد شيء من ذلك في كتاب الكافي المكتوب في عهد الغيبة الصغرى والذي يقول الشيعة ان المهدي اطلع عليه في مجبأ . ومن المحتمل ان المهدي لم يتزوج أو لم ينجب ولداً مما جعله آخر الاثمة^(١٢) . ومن المحتمل كذلك ان حمله للرقم ١٢ قد اغرى الزعامة الشيعية باعلان ختام لسلسلة الاثمة يضعهم في نسق واحد مع نقباء بني اسرائيل وحواريي المسيح . ولكي لا يتشتت شمل الطائفة بسبب انعدام الامام المعصوم اعلن زعماءها بعد وفاة الامام المخفي انه قد غاب الغيبة الكبرى . ويعني ذلك انه لم يمت وبالتالي فالامام المعصوم باقي على رأس الطائفة ، ولو أنها لم تعد تستطيع رؤيته . وتلبست القضية عقيدة المخلص فصار

يسمى المهدي والمتنظر. ومن المرجح ان هذا الاسم قد اضفي عليه بعد الوفاة لان الروايات المنقولة لنا عن أيام الغيبة الصغرى لا تتضمنه.

هناك مايدل على ان الامام الثاني عشر كان يسير الامور من مخبأه عن طريق شخص واحد، يحتمل انه الوحيد الذي كان يعرف مكانه. ويعرف هذا الشخص باسم السفير والوكيل. وقد بلغ عدد هؤلاء أربعة أولهم عثمان بن سعيد العمري (نسبة الى عمرو) الاسدي ودامت سفارته خمس سنوات. ولا شك أنه لم يكن سفيراً وانما وصياً لأن الامام كان لا يزال قاصراً ويحتاج الى من يرعاه وينشئه. وقد تولى السفارة بعده ابنه محمد الذي استمر فيها أربعين سنة ثم تلاه الحسين بن روح ودامت سفارته ٢١ سنة تسلمها بعده علي بن محمد السمرى وهو آخر الوكلاء. وتقول المصادر الشيعية أنه تلقى سنة ٣٢٩ هـ تعليقات بعدم تعيين سفير من بعده بسبب وقوع الغيبة التامة.

ويستفاد من نص التعليقات - وهي في بحار الانوار ٥١/٣٦١ - انها مصنوعة لأنها تحدثت عن خروج السفينائي والصيحة وهذه من الاحداث التي جعلها اللاحقون علامات لقرب الظهور. والوضع الصحيح ينبغي أن يكون على الوجه التالي: كان عمر الامام الثاني عشر في تلك السنة قد ناهز الرابعة والسبعين. والقول بوقوع الغيبة التامة عند هذا السن يعني وقوع الوفاة. وكان الوكيل الرابع لا يزال حياً في ذلك الوقت. وبالطبع فالحاجة قد انتفت الى تعيين وكيل جديد بعد رحيل الامام. وقد حررت التعليقات على لسانه لتعلن انتهاء الغيبة الصغرى وبدء الغيبة الكبرى. والغرض منها تكريس بقاء الامام حياً ليكون كما قلنا عامل ضبط للطائفة، التي ستدارشؤها بدءاً من ذلك العام من طرف الفقهاء بوصفهم

نواباً للامام . وفيما يتعلق بالوكلاء الاربعة فإن وجودهم التاريخي لا شك فيه وهم كلهم من أهل بغداد واضرحتهم معروفة هناك حتى اليوم . وكونهم في بغداد مع أن الامام اختفى في سامراء يرجح أنه انتقل اليها ليجعلها مخبأه . وكانت بغداد يوم ذاك مدينة كبرى والاختفاء فيها أسهل من الاختفاء في سامراء . ومن المحتمل عندئذ أن يكون قد مات ببغداد ودفن في مكان مجهول منها .

أخذت مهدويت الثاني عشر في هذا الطور صورتها اللاهوتية والميثولوجية الناضجة . وقد تمثلت في هذه الصورة وحدة التقاليد الهمسجية الاسلامية . مربنا أن المصادر السنية حددت شكل المهدي بأنه عربي اللون اسرائيلي الجسد . ونضيف هنا أن المصادر الشيعية أفادت أن أم المهدي جارية بيزنطية اسمها نرجس . وهذه يمكن ان تكون حقيقة تاريخية لأن الكثير من الجواري كن يصبحن أمهات لشخصيات كبيرة في العصور الاسلامية . ومايعنيننا هنا أن جنسية الأم حفزت على حبك خرافة تدرج في سياق هذه التقاليد . فقد روى المجلسي نقلاً عن غيبة الطوسي أن أم المهدي هي حفيدة القيصر وانها تنتمي من جهة الأم الى شمعون الصفا أحد الحواريين . وقد أراد جدها القيصر تزويجها من ابن أخيه وهي في الثامنة عشرة فلما اجتمعوا للعقد تقوضت أعمدة العرش وسقط القيصر مغشياً عليه . ثم بدلوه بأخيه فحدث لهم نفس الشيء . وتقول الحكاية أنها رأت في نفس الليلة مجلساً يضم المسيح وشمعون وعدد من الحواريين مجتمعين في قصر جدها وقد نصبوا منبراً من نور يباري السناء علواً وارتفاعاً في الموضع الذي كان فيه عرش القيصر . ودخل محمد وعلي وعدد من أبنائهما فتقدم المسيح الى محمد فعانقه وقال له محمد : يا روح الله اني جئتك خاطباً من وصيك شمعون فثاته مليكة - وهذا هو الاسم الأصلي لنرجس حسب الحكاية - فوافق المسيح فصعد محمد المنبر وخطب خطبة النكاح وشهد على العقد المسيح والحواريون وابناء محمد . وبعد مدة جاءتها في المنام فاطمة ومريم فاسلمت على يديهما . ثم اتاها زوجها المرتقب في المنام

فاخبرها أن جدها سيسير جيشاً لمقاتلة المسلمين فانتهزت الفرصة والتحقت بالجيش كمرضة وكان غرضها أن تستأسر للمسلمين حتى تصل الى بغداد . وحصل لها ماأرادت فجيء بها الى موضع على الفرات كانت تباع فيه الجوارى الاسيرات . وبلغ الخبر الى علي الهادي والد الحسن العسكري فاستدعى رجلاً من أحفاد الصحابي أبوايوب الانصاري يدعى بشر بن سليمان وزوده بكتاب باللاتينية عليه خاتمه وأرسله الى بغداد وعرفه بصفة جارية في موضع على الفرات تلبس ثوبي حرير صفيقين تمتنع من العرض ولس المعترض (المشتري) والانقياد لمن يحاول لمسها . وقال له انك ستسمع صرخة بالرومية من وراء ستر رقيق فاعلم انها تقول : واهتك ستره ! وبعد تفاصيل عديدة يوصيه الهادي ان يذهب إلى النخاس واسمه عمر بن يزيد ويخبره أن معه كتاباً باللاتينية لبعض الاشراف ويطلب منه ان يعرض الكتاب على الجارية . فلما نظرت في الكتاب بكت بكاء شديداً وقالت للنخاس بعني لصاحب هذا الكتاب . فاشترأها وكيل الهادي . وفي مستقرها ببغداد اخرجت الكتاب من جيها وراحت تلثمه وتطقه على جفניה وعلى خدها وتمسح به على بدنها . ثم واصل معها الى سامراء فاستقبلها الهادي ونادى على أخته حكيمة فجاءت فقال لها : ها هيه ! خذها وعلمها الفرائض فإنها زوجة ابني محمد وأم القائم .

اثناء الغيبة الكبرى يعيش المهدي بين الناس دون أن يعرفوه . وفي تصور آخر ان النظر لا يقع عليه . وذهب بعضهم الى القول بأنه يعيش في جزر مجهولة قد تكون من جزر البحر المتوسط وانه يقيم هناك مجتمع الاسلام المثالي بانتظار أن تنهيا له الظروف فيخرج من هذه الجزر ويغزو العالم . وعلامات ظهوره هي اشتداد الفساد والظلم حسب العبارة المأثورة . تملأ الأرض جوراً . وقد اضافت إليها الفئات المختلفة ما يناسب أوضاعها وحاجاتها منها انه يظهر عندما يتشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال . وهذه من أقوال الوعاظ الذين تزعجهم مظاهر الحضارة

في المدن الكبيرة لا سيما بغداد التي شهدت في عصرها الاسلامي كثيراً من هذه المظاهر. ومنها أنه يظهر عندما يخرج العبيد على طاعة ساداتهم ويقتلون مواليتهم ولهذا النبوة علاقة بثورة الزنج في البصرة وهي تعكس تخوف مالكي العبيد المسلمين من حدوث تحركات مماثلة. وبعد أن بني أول جسر حديدي ببغداد على دجلة في الاربعينات شاعت نبوة تقول ان المهدي المنتظر سيظهر بعد أن يتم بناء سبع جسور في بغداد. ولم أتبين بعد عن أي مصلحة كانت تعبر هذه النبوة.

ظهور المهدي سيكون في مكة ومعه ثلاثمائة وبضعة عشر مقاتل وهذا هو عدد المسلمين في معركة بدر، أولى معارك الاسلام. وبين هذا العدد خمسين امرأة. هذا بحسب المصادر الشيعية. أما عند السنة فيكون ظهوره ببيت المقدس وحامل لوائه رجل من تميم يدعى شعيب بن صالح. وأكثر من يباعه أهل الكوفة وأهل اليمن. ويكون معه تابوت بني اسرائيل وأربعة الواح من التوراة وعصا موسى وحلة آدم وخاتم سليمان. وهكذا فالمهدي حين يظهر انما يسجل نصراً مشتركاً للاديان السامية الثلاثة في وحدتها اللاهوتية العربية. ويقول الشيعة انه سيغادر مكة بعد ظهوره فيها ويترك عليها والياً فيثور أهلها على الوالي ويقتلونه فيعود اليهم فيظهرون التوبة فيعين لهم والياً آخر فيقتلونه فيرسل إليهم انصاره من الجن والنقباء ويقول لهم لا تبقوا أحداً فيها الا المؤمنين فيرجعون إليهم فلا يجدون فيهم مؤمناً. والمعروف أن أهل مكة من غلاة السنة والمبغضين قديماً لأهل البيت. وقد نقل عن علي زين العابدين بن الحسين انه كان يقول: والله ما في مكة والمدينة عشرون رجلاً يحبنا. . . وسيستعصم المهدي في الكوفة، عاصمة الشيعة الأولى. ومما سيفعله حينذاك محاكمة أبوبكر وعمر، اللذين سيعودان الى الحياة. والحكم بصلبهما على شجرة. ثم يأمر نارا تخرج من الأرض فتحرقهما مع الشجرة. ثم يأمر رجلاً عاتية تهب عليهما فتسفيهما في اليم نسفاً (بحار الانوار ١٤/٥٣).

حول الطريقة التي سيسيئرها المهدي تتفق المصادر الشيعية والسنية على

أنها القتال . وسيجري بالصورة الاعتيادية أي كقتال بين جيشين يتصرف فيه الايمان والعدل على الكفر واجور . لكن الفولكلور الشيعي ينسب إلى المهدي قدرة خارقة تجعله يحسم الامور بسيفه منفردا مثلما كان بوسع الحسين أن يفعل في كربلاء .

أما السياسة التي سيتبعها مع الخصوم والمعارضين فالمصادر الشيعية تقول أنه سيلجأ الى السيف لقمعهم . وتخرنا رواية في بحار الانوار أنه يبعث الى رجل لا يعلم الناس له ذنبا فيقتله حتى ان احداً يتكلم في بيته فيخاف ان يشهد عليه الجدار (٣٩٠/٥٢) . هذا يعني أن المهدي المنتظر سيكون فاشياً نموذجياً . لكن المصادر السنية تختلف بين قولين احدهما موافق لقول الشيعة . وهذا المعنى ترد روايات منسوبة في جملتها الى أئمة أهل البيت تقول أنه سيخالف سيرة علي ، الذي سار باللين ، فسير بالسط والسبي (السط بالمعنى العراقي الدال على الضرب والقتل) . ونلمس في هذه الرواية رد الفعل ضد الفشل الذي مني به علي بن أبي طالب . وتطرفت بعض الروايات في وصف الفطائع التي سيرتكبها المهدي وجنوده . من ذلك في رواية عن علي بن أبي طالب أن المسلمين سيجتاحون القسطنطينية بقيادة المهدي فيفتضون فيها سبعين ألف عذراء . ونجد في هذه الرواية صدى قويا لقول الشريف الرضي يهدد بني العباس :

ونحن في أرض لاعدائنا

لا نطأ العذراء الا سفاح

وترتكس في هذا الحلم الشاذ حالة العجز المتكرر امام اسوار القسطنطينية ، ومن جهة الشريف الرضي ، اخفاقه في خطة عمل كان يتطلع منها الى الخلافة . وفي رواية اخرى عن علي أيضاً أن المهدي سيقتل مليون مقاتل في مدينة القاطع على البحر الأخضر المحيط بالدنيا . وهذه المدينة لم يذكرها ياقوت في معجم البلدان .

في روايات أخرى سيكون مسالماً . ففي خلاصة في «دستور العلماء» وهو من الاسفار المعجمية ، ان المهدي سيملك الدنيا كلها بدون حرب (مادة المهدي في حرف الميم) . وفي روايتين لعقد الدرر عن أبوهريرة أنه لا يوقظ نائماً ولا يريق دماً (ص ١٥٦ ، ٢٢٦) . لكن هذه الروايات أقل وروداً من سابقاتها . وهي تبدو كتعبير عن وعي نخبوي طامح الى وضع حد لسفك الدماء . والصورة الغالبة عن المهدي أنه سفاح يمارس السياسة من خلال السيف . وقد توغلت هذه الصورة في الفولكلور الشيعي . ويمكن أن تكون قد ساهمت في تعزيز الوجدان القومي للجمهور لأنها تتأصل في وعي الناس العاديين مستندة الى مصدر الهي حيث تكتسب الشخصية الفاشية صفة قداسة مستمدة من تعبيرها عن الارادة الحكيمة لمشرع العدل المطلق .

انجازات المهدي المنتظر ومدة حكمه :

سيحكم المهدي مدة تقول بعض الروايات أنها سبع سنين وأخرى تسعة أو تسعة عشر سنة وأشهر أو عشرين سنة أو أربعة وعشرين أو ثلاثين . وأقصى تقدير أربعين سنة . وتقول رواية أخرى أنه يحكم سبع سنين كل سنة مقدارها عشر سنين من سنيننا الحالية . وفي الروايات التي تفيد أن المهدي سيدفع الأمر الى المسيح يكون حكم المسيح أربعين سنة ثم يموت فيخلفه رجل من بني تميم يقال له المقعد . ولا تذكر الروايات مدة حكم المقعد التميمي . وقد ذكرنا من قبل رواية تقول أن حامل لواء المهدي سيكون من بني تميم . ولم اتبين وجه ذلك فلعل بعض رواة هذه الأخبار كان تميمياً متعصباً . وان كنا نجد ما يدعوا الى تفكير أبعد في تجربة النبوة التي مرت بها تميم بزعامة سجاح . وفيما ذكرته مصادر تاريخ الفكر عن ظهور المزدكية عندهم في الجاهلية . وتقيم قبيلة كبرى تناهز شعباً . وموطنها بين الخليج ووسط وجنوب العراق وهم اليوم شيعة اثني عشرية .

ان المهدي هو بي الطوبى الاسلامية . وسيحقق كل ما عجز المسلمون عن تحقيقه ويزيل عنهم ما أخذوا يعانون منه في زمن انحسار السيادة والحضارة . ولما كان المسلمين في عصرهم الاول قد اضطروا الى الوقوف عند نقاط حرجية في اندفاعهم الجامح فلم يفتحوا الصين وفشلوا في اقتحام القسطنطينية وتوقفت قواتهم في جنوب روما . فإن المهدي سيفتح الصين والقسطنطينية وروما . لكن فتوحاته لم تتضمن استعادة الاندلس . ونستدل من هذا ان الروايات المتعلقة بالمهدي كانت قد تبلورت في مصادر الحديث والتاريخ الديني حين كانت الاندلس لا تزال خاضعة للسيادة الاسلامية . وبالطبع فهي تسبق أيضاً فتح القسطنطينية على يد محمد الفاتح .

تقول الروايات السنية ان المسيح والمهدي سيحكمان وفق شريعة محمد . لكن المصادر الشيعية تلمح الى ان المهدي سيأتي بكتاب جديد . ويتفق الاثني عشرية في ذلك مع الاسماعيلية ، الذين نسبوا الى جعفر الصادق قوله : إذا قام قائمنا علمتم القرآن جديداً . (النوبختي في فرق الشيعة) . وتنسب مصادر الاثني عشرية الى محمد الباقر قوله في تفسير «ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلفوا فيه» انهم اختلفوا كما اختلفت هذه الأمة في الكتاب ، وسيختلفون في الكتاب الذي مع القائم ، الذي يأتيهم به (بحار الأنوار ٥١/٦٢) . وقد مر بنا ان القائم الاسماعيلي قد ظهر . ومن المعروف أنه غير الكتاب حين سئحت له الفرصة خارج محيط الدولة الفاطمية . وقياساً عليه ، يجب أن نتوقع من المهدي الاثني عشري ان يحكم بالاستناد الى كتاب جديد . ومن المفيد التنبيه الى أن أخبار المهدي في مصادر الشيعة لا تتضمن الكثير من الامور عن حكم الشريعة المحمدية في زمانه . وينبغي عدم الربط بين الحديث المتواصل عن محمد في هذه الاخبار وبين الاهتمام بتطبيق الشريعة ، فالاسماعيليون الذين نسخوا الشريعة لم ينسخوا قداسة محمد وانما فعلوا معه نفس ما فعله هو مع سابقه من الانبياء الذين نسخ شرائعهم دون أن ينكر نبوتهم .

في حكم المهدي ستحدث أمور بعضها من فعل الطبيعة وبعضها من سياسته هو. فسوف يسود السلام في الأرض ليس بين البشر فقط وإنما بين الحيوانات أيضاً. وهذه طوبى توراتية استمرت بقوة في المأثور الاسلامي. وتدور حولها روايات مهدوية عديدة في مصادر الشيعة والسنة على السواء. وبما سيحدث أيضاً غزارة المطر وازدياد خصوبة الارض، وتبعاً لذلك زيادة الانتاج. ويتداخل في هذا الحدث فعل المهدي وفعل الطبيعة حيث ينصرف الناس تحت حكمه وحكم المسيح الى العمل السلمي. وفي رواية لعقد الدرر أن رسول الله قال ان الثور سيغلو ثمنه في زمن عيسى بينما ترخص الفرس. فسئل: وما يرخص الفرس؟ فقال: لا تركب لحرب ابداً (حيث تقل الحاجة اليها فيخف الطلب عليها) وسئل: وما يغلي الثور؟ فقال: تحترق الأرض كلها (ص ٢٧٢) ولهذه الطوبى سوابق في التاوية الصينية.

وسوف تتحقق الوفرة بفعل الطبيعة حيث ستخرج الأرض كنوزها وعندئذ سيغتني كل فقير. وترد اشارة الى «اشتراكية» حكم المهدي، ففي عقد الدرر: «يتجاوز الناس في ديارهم ويصطحبون في أسفارهم ويشتركون في أموالهم». ص ٣١٤. واشارة مماثلة الى تعايش الافكار. لكن روايات الشيعة تقول أن المهدي سيبيد جميع اتباع الملل الأخرى ولا يبقى غير المسلمين وأنه سيكسر الصليب ويقتل الخنزير (بحار الانوار ٥١/٦٠، ٦١). وترد أخبار كهذه في نفس المصادر السنية التي تحدثت عن تعايش الافكار منها رواية في عقد الدرر تقول أن المسيح سيقتل النصارى ويهدم الكنائس (ص ١٦٦). وتحدثت روايات عن الرخاء الذي سيعم جميع الناس في مدة حكم المهدي والمسيح وإن الاعمار ستكون أطول وتزول الامراض ولا يموت احد في اثناء ذلك. وتعطي معظم الروايات اهتماماً لزوال خطر الافاعي والعقارب والسباع بتحولها الى حيوانات اليفة لا تؤذي الانسان. وينشأ هذا الاهتمام من شدة تعرض الناس قديماً لآخطار هذه الحيوانات سواء في أسفارهم أم في منازلهم. لكن هذه الطوبى لا تستقل عن اطارها السياسي. لأن

تحققها رهن بوجود الامام العادل . وقد تحدثت تواريخ عمر بن عبد العزيز عن مصالحة وقعت بين الذئاب والاغنام استمرت طوال خلافته ثم نقضها الذئاب بعد وفاته . والمصالحة المقبلة ستأتي ضمن سياسة المهدي والمسيح القائمة على العدل . ويرتكس في هذا النمط من الطوبى استحكام دور السلطة في المجتمعات الشرقية . وبما سيفعله المهدي أيضاً تحرير العبيد وسيتم ذلك مقابل تعويض مادي يقدمه لاسيادهم . ولعل هذا الشرط قد وضع لتفادي الاصطدام مع حكم الشريعة التي تعتبر العبد ملكاً شرعياً لسيده ولا تجيز اعتاقه الا بسبب .

ينتهي حكم المهدي والمسيح بهبوب ريح طيبة تقبض روحيهما وأرواح الخيرين من الناس . ويبقى الاشرار الذين تقوم عليهم القيامة . والاشرار في بعض الروايات هم يأجوج ومأجوج وهم من أقوام التوراة وسيأتون الى بلاد الساميين من الصين . لكن روايات أخرى لا تحدد هوية هؤلاء الاشرار .

خدمت المهديوت هدف الزعامة الاثني عشرية في الحفاظ على شمل الطائفة بإبقائها تحت قيادة الرمز الامامي . وعند أهل السنة وفرت تعويضاً نفسياً لحالة الاحباط التي نشأت من انتكاس السيادة الاسلامية وتحلخل النمو الحضاري . ولعلها ساهمت في سياق ذلك في عرقلة روح الجهاد . وقد تداول الشيعة قولاً ينسب الى جعفر الصادق جاء فيه : كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت (بحار الانوار ٥٢/١٤٣) وينسجم هذا الحكم مع خط العمل السلمي الذي سلكه الأئمة الاثني عشر بعد الحسين ، ولأنه لم يمنع من قيام ثورات شيعية مسلحة في بعض الظروف تدفعها قوة الموروث المعارض لدى الشيعة .

مزار المهدي في العراق :

تقول الرواية الاثني عشرية ان المهدي دخل سردابا في منزل والده بعد وفاته حيث بدأ غيبته . ويقوم في الوقت الحاضر مسجد فوق السرداب المفترض . وهو في

بلدة سامراء، ويسمى الغيبة. وقد أقيم في أسفل السرداب شباك من خشب الساج يرجع الى عهد الناصر لدين الله العباسي وهو من الآثار النادرة للعصر العباسي. وينزل الزوار من الشيعة الى هذا السرداب من سلم يؤدي الى الشباك حيث يتلون الادعية وينذرون النذور لطلب الحوائج. ويقرن الشيعة اسم المهدي بعارة «عجل الله فرجه» ومختصرها في الكتابة «عج».

رأي لابن خلدون في المهدي :

اشار اليه في المقدمة لكنه أخضع ظهوره لشروطه في تكوين الدولة وهي وفور الشوكة والعصبية. وقال ان هذه قد تلاشت عند الفاطميين إلا اذا ألف الله بين قلوبهم فالتفتوا حوله. أما ان يظهر في غير عصبية ولا شوكة إلا لمجرد نسبه في أهل البيت فلا يتم ذلك. وفي شتى الأحوال ليس المهدي حاجة غيبية وظهوره لا يرتبط بالخوارق.

قصيدة مهدوية للشاعر البريطاني بيتس :

كان بيتس يرى ان التاريخ يشتمل على دورات مدة كل منها ألفين سنة. وكان يرى في زمانه - الثلث الأول من القرن العشرين - نهاية لدورة اخرى من التاريخ. وكغربي فالتاريخ عنده هو تاريخ اوربا. ومن هنا حدد الدورة الراهنة بأنها تبدأ من نهاية الحضارة الاغريقو- رومانية، وولادة المسيح. وحيث تقترب الدورة المسيحية الآن من نهايتها فسوف يتبعها دورة مضادة مشؤومة النذر.

وقد وصف في قصيدة له «يجدها القارىء مترجمة فيما يلي» معالم انهيار الحضارة وختمها بتأكيد على التوجه ثانية الى بيت لحم لاستقبال المجيء الثاني أي نزول المسيح بالاصطلاح الاسلامي.

المجيء الثاني

لشاعر البريطاني بيتس

مدوّماً، مدوّماً في المدار المتسع
لا يستطيع الصقر أن يسمع الصقار
الاشياء ترمي جانباً والمركز لا يستطيع التماسك
الفوضى الخالصة تنبسط فوق العالم
التيار المعتم الدامي ينطلق، وفي كل مكان
تغرق فرحة البريء
الاحسن تعوزه القناعة . بينما الارداً
مملوء بالحماس
أكيد أن بعض الوحي هو الآن في اليد
أكيد أن المجيء الثاني هو الآن في اليد
تلك الكلمات التي ستظهر حينها تكشف روح العالم
عن مخزون خيالها الفسيح . ذلك هو المجيء الثاني
يشوش رؤيتي : في مكان ما من رمال الصحراء
جسم أسد ورأس انسان
نظرة كالشمس، فارغة، عديمة الرحمة
يحرك فخذه في تكاسل . بينما جميع ما حوله
مغمور في ظلال طيور الفلاة الكثيرة
تهبط الغياهب ثانية . لكنني أعرف الآن
ان عشرين قرناً من النوم الصخري
تتقاذفها كوابيس مهدقاً من حجر
ومهما كانت فظاظة الضواري فإن ساعتها آتية في النهاية
هناك حيث تتهادى تلك القرون نحو بيت لحم لكي تولد؟

المصادر

خصص المؤرخ الاثني عشري محمد باقر المجلسي ثلاث مجلدات من سفره المطول «بحار الانوار» للامام الثاني عشروه في المجلدات ٥١، ٥٢، ٥٣. وجمع يوسف بن يحيى المقدسي الشافعي ما ورد عن المهدي في المصادر السنية في كتابه «عقد الدرر في أخبار المهدي المنتظر» وقد طبع في القاهرة ١٩٧٩.

١ - لصديقي سلمان الجبوري يتنبأ بظهور الحزب الشيوعي العراقي :

الحضر سل خنجره

وصاحب الزمان في ساعته المنتظرة

عاد ليمحو الكفرة

والتافهين والخواة السحرة

٢ - لكثير عزة مشيراً الى غياب محمد بن الحنفية :

.. وسبب لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يقدمها اللواء

تغيب لا يرام له مكان برضوى عنده غسل وماء

رضوى جبل بالحجاز

٣ - عام ١٩٦٣ انكر العامة في العراق ان يكون عبد الكريم قاسم قد قتل رغم أن قاتليه عرضوا جثاته بالتلفزيون. واستمر الاعتقاد رداً من الوقت بأنه سيمود.

٤ - وضع الكاتب الموصلي عبد الغني الملاح كتاباً بعنوان «المتنبي يسترد اباه» أراد أن يبرهن فيه أن المتنبي هو ابن المهدي وأنه ولد في الغيبة فاخفى نسبه. ويصعب قبول نظريته رغم طرافتها. فلو ولد للمهدي ابن لكان يخلفه في الامامة. طبع الكتاب ببغداد عام ١٩٧٤.

الناسخ والمنسوخ

النسخ في اللغة هو الازالة والنقل أو إزالة شيء وإحلال آخر محله . وهذه الكلمة من عائلة جذرية تفيد معاني متقاربة تدور حول الازالة والمحو والفساد وتشمل الى جانبها : الرسخ والفسخ والمنسخ . ومنها تولد المعنى الدال على أخذ صورة مطابقة من شيء مكتوب . وهو معناها الشائع في اللغة المعاصرة . أما المعنى القرآني فمرادفه الالغاء والمحو والابطال والشطب . . . الخ .

النسخ في الفقه هو الخطاب الدال على ارتفاع (زوال) الحكم الثابت بالخطاب المتقدم (السابق) على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه (تقدمه عليه) . (المستصفى للغزالي ١٠٧/١) .

ويقع النسخ في القرآن والسنة . وقد نص عليه القرآن في آيتين : ١٠٦ من البقرة ونصها : «مانسخ من آية أو نُنسخها نأت بخير منها أو مثلها» و ١٠١ من سورة النحل ونصها : «واذا بدلنا آية مكان آية ، والله اعلم بما ينزل ، قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم لا يعلمون» . وسورة النحل مكية مما يدل أن النسخ مارسه القرآن في طور مبكر . ويؤخذ من هذه الآية أن المشركين فهموا من أحكام الله مافهمه أهل الاديان السماوية أنفسهم وهو أنها ثابتة لا تتبدل فلو كان ما ينطق به القرآن من الله لما جاز انتساخه . كذلك تدل الآية الأولى على تكرار الاعتراض ضد النسخ في المدينة لأن سورة البقرة من الطور المدني .

لكن المسلمين مجمعون على النسخ : جوازه عقلاً ووقوعه فعلاً . ومن حيث

الأول قالوا ان الاحكام الشرعية معللة بمصالح العباد، أي موضوعة لأجل مصالحهم. وهذه المصالح قد تختلف بحسب الأوقات فتختلف الاحكام تبعاً لها. وفصل ابن حزم ذلك فقال: ان الحق يعود باطلا والامر يعود نهياً وان الطاعة تعود معصية. وهكذا القول في جميع شرائعهم لأنها إنما هي أوامر في وقت محدود بعمل محدود فإذا خرج ذلك الوقت عاد ذلك الأمر منها عنه. . . (الفصل ١/ ١٠٠) وهذا بيان جلي للضرورة العقلية الموجبة للنسخ. ويلاحظ صدوره عن مفكر ظاهري سلفي. لكنه يكشف عن رصيد الثقافة العقلانية التي تشعب بها مفكرو العصور الاسلامية على اختلاف منازلهم.

واعطى الاشاعرة تفسيراً للنسخ يوصله بارادة الله وهي ارادة حرة مطلقة فيجوز له أن يضع حكماً ويرفع حكماً لا لغرض ولا لباعث لانه (فعال لما يريد). وفي الحالتين فالنسخ جائز عقلاً.

أما وقوعه فمتفق عليه بين المسلمين. ويشمل ذلك نسخ الشرائع لبعضها ونسخ شريعة الاسلام لبعضها. وقال الغزالي ان الاجماع على النسخ حجة على من انكره. وهم أنفار نسبهم امام الحرمين الى بعض غلاة الروافض (المستصفى ١/ ١١١، البرهان ٢/ ١٣٠٠).

فيما يخص النسخ داخل الشريعة الاسلامية، يتفق الفقهاء والمفسرين على وجود آيات منسوخة في القرآن. وهذه الآيات تتضمن احكام غير معمول بها. ومنها الآية ٢٤٠/ بقرة التي جعلت عدة المتوفى عنها زوجها سنة كاملة. ثم نسخت بالآية ٢٣٤/ بقرة التي انزلت العدة الى أربعة أشهر وعشرة أيام. وتندرج هذه الآيات في نمط ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته. أي ما بقي في القرآن بعد نسخ حكمه. وهناك خلاف شديد حول هذا النمط. ولم ينعقد الاجماع على المنسوخ منه الا في آيات قليلة كالآية السابقة من سورة البقرة. والقرآن يصرح بوقوع النسخ وتكرره في الطورين المكي والمدني ولا بد بالتالي أن يكون المنسوخ فعلاً أكثر من هذه الآيات. وسيشمل ذلك النمط الثاني منها وهو المنسوخ الحكم والتلاوة أي

ماحذف من القرآن بعد نسخه . وثمة حالة أخرى قد تشمل آيات أبدلت بأخرى لا على سبيل نسخ الحكم . وهو مايستنتج من منطوق الآيتين اللتين نصت على النسخ . ففي الأولى يقول : « ما ننسخ من آية أو ننسها » أي نجعلها منسية ، ويعني ذلك حذفها . وفي الثانية : « وإذا بدلنا آية مكان آية » . وهو تصريح بالحذف وليس بنسخ الحكم . وقد ذكروا من هذا النمط سورة الاحزاب التي كانت من السور الطوال ثم وقع النقصان فيها . وربما ارتبط ذلك بما ورد عن مراجعة القرآن سنوياً مع جبرائيل . وهي فكرة توحى باحتمال التنقيح لاعتبارات بلاغية . والمراجعة ضمن هذه الاعتبارات قد تمتد الى آيات احكام فتحذفها مع بقاء حكمها . وهذا هو النمط الثالث من النسخ والمنسوخ وهو ما بقي حكمه ونسخت تلاوته . وذكروا من هذا النمط الآية التالية : « لو كان لابن آدم واديان من مال الا تبغى إليهما ثالثاً ، ولا يملأ جوف ابن ادم الا التراب . ويتوب الله على من تاب » . وهذه الآية متخلفة بلاغياً عن المستوى العام للقرآن . فإذا صح أنها كانت ثم حذفت فلا بد أن ذلك قد تم لغرض بلاغي بحث لان معناها ليس مما يُنسخ . على ان الشطر الأول من الآية اخرجه البخاري في الصحيح كحديث نبوي ، مما يلقي شكاً على رواية كونها آية في الاصل . هذا ما لم نضع في الحساب ان يكون النبي قد تلفظ بهذا المعنى في وقت لاحق . وهو معنى يتكرر في آيات وأحاديث أخرى . ومن هذا الباب أيضاً آية الرجم التي يوردها المفسرون عن عمر بن الخطاب . ونصها : « والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم » . والآية ركيكة ومفككة لا تناسب لغة القرآن . لكنها تتضمن حكماً متفقاً عليه بين المسلمين عدا الخوارج الازارقة . فهل حذفت الآية لسبب بلاغي مع ابقاء حكمها؟ أم أنها لفقت لاحقاً لاثبات وقوع النص على الرجم في القرآن رداً على منكره؟ لايسعني الجزم بأيهما الاصح .

مهما يكن فالاعتبارات البلاغية في النسخ يصعب تجاهلها في حساب نص أدبي عظيم كالقرآن .

والنسخ يقع كذلك في الحديث والسنة . فقد يأمر النبي أُوَيْهَى عن شيء ثم ينسخ أمره أو ينهيه . وقد يفعل شيئاً ثم يتركه . وهو مما انعقد عليه الاجماع أيضاً . لكن الاختلاف في تعيين الناسخ والمنسوخ هنا أشد مما في القرآن . وينقل أبو زرعة الدمشقي عن ابن شهاب الزهري قوله : أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله ناسخه ومنسوخه (تاريخ أبي زرعة ١ / ٦٢٠) . واختلفوا كذلك فيما اذا كانت السنة تنسخ القرآن والقرآن ينسخ السنة . والاكثرون على جوازه . وعارضه مع ذلك من لا يستهان برأيه كالشافعي . وكان من المتشددين في عدم جواز النسخ للقرآن الا بالقرآن ولللسنة إلا بالسنة كما يتضح من كلامه في «الرسالة (الفقرات ٣١٤ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤) . وان كان يبقى على أي حال رأي أقلية .

وكان النزاع حول الناسخ والمنسوخ سواء في القرآن أم في السنة من أسباب اختلاف الاحكام الفقهية وتعدد الاجتهادات فيها . وهو الامر الذي ساعد على عدم قبولية الشريعة في نص موحد . ويصدر هذا النزاع من وجوه عديدة عن تنابد الفئات الاجتماعية المختلفة حيث خدمت مسألة الناسخ والمنسوخ اغراض التخلص من / أو التمسك بحكم شرعي تبعاً لحاجات أية فئة . وقد مر بنا مثال هام عليه في الفقرة التي تحدثت عن كنز الأموال من هذا القاموس .

نسخ الشرائع لبعضها ثابت بالاجماع عند المسلمين . ونتيجته العملية نسخ الشريعة الاسلامية للشرائع التي سبقتها . والمقصود بها شرائع الانبياء الساميين الذين سبقوا محمد . وقد جرى التركيز على شريعة موسى لاحتوائها على تعاليم دنيوية كان على محمد أن يعيد النظر فيها تبعاً لمتطلبات الظروف التي ظهر فيها الاسلام . وهو ما جعل الخصام حول النسخ يدور في المقام الاول بين اليهود والمسلمين . وقد أوردت المصادر الكلامية بعض حجج اليهود ضد نسخ الشرائع . وهي سمعية وعقلية . من السمعية ان التوراة امرتهم ان يتمسكوا بالسبت مادامت السماوات والأرض . وأنه ثبت بالتواتر عن موسى أن شريعته لاتنسخ . ومن العقلية قولهم ان الأمر بالشيء دليل حسنه والنهي عنه دليل قبحه والقول بجواز النسخ

يؤدي الى البدء^(٩) والجهل بعواقب الأمور. وقد ذكرهم المتكلمين المسلمين بوقائع نسخ وجدت في شريعة موسى نفسه. منها تحريم زواج الاخت وكان مباحاً في شريعة آدم وتحريم العمل في السبت وكان مباحاً في الشرائع السابقة. (كليات الكفوى أبو البقاء. مادة: نسخ). وفي المحاججات العقلية تمسك المسلمين بمبدأ تغير الاحكام بتغير الازمان لاثبات النسخ. وقد مر بنا البيان المنطقي المتين لابن حزم في هذا المعنى. وهو المنطلق الأكبر لأي مخاصمة تدور حول خلود الشرائع أو محدوديتها. وباستنادهم إليه اظهر المتكلمون المسلمون فهماً جيداً لموضوعة ارتباط التشريع بالظروف التاريخية والاجتماعية. وقد اعتبروا النسخ «بيان تخصيص بالازمان» فهو نقل للحكم الى غيره على سبيل المصلحة المتجددة ولكن من دون أن يتضمن طعناً في صدق المشرعين السابقين. وأشار ابو البقاء الى أن عيسى قد نسخ شرع موسى ولم يخل ذلك بكونه مصداقاً للتوراة (المرجع السابق). ويصح هذا القول بخصوص محمد أيضاً. فهو اذ غير شرائع من سبقه أعلن أنه جاء مصداقاً لهم وانتهى من ثم الى جعل الايمان بهم من شروط الايمان الصحيح للمسلم. ويدخل ذلك في نسق الاديان السامية الثلاثة التي تطورت عن بعضها فاكتمت كل منها ملامح الظرف التاريخي الذي نشأ فيه من دون ان ينفصل عن مجمل التقاليد التي تبلورت عليها هذه الاديان.

على أن المسلمين وقعوا في تناقض مع منطلقاتهم المنطقية حين اصطدموا بمشكلة الحدود النهائية للنسخ. فقد دافعوا عن النسخ في حياة النبي محمد ومنعوه من بعده. وحاججوا عن نسخ الشرائع لبعضها لكنهم توقفوا عند شريعة محمد. وهم في ذلك يكررون موقف اليهود. وتبني مصادراتهم في هذا الشأن على افتراض موعد ستؤول فيه الاوامر الالهية الى الاستقرار فتكف عن التغير. وهذا الموعد هو ظهور محمد بالنسبة لنسخ الشرائع، ووفاته بالنسبة للنسخ داخل الشريعة الواحدة. ويعني التزام هذا الموقف تحلي المسلمين عن المنطلق العقلي الذي واجهوا به اليهود، لانهم لا يملكون دليلاً على تثبيته غير الدليل السمعي. ونجد

مثالاً على ذلك في هذا الاستطراد الذي ختم به أبو البقاء استعراضه لمبدأ تغيير الاحكام بتغير الازمان « . . . الى ان تم بناء قصر النبوة بوجود خاتم النبيين محمد سيد المرسلين فانغلق بعده باب النسخ لما أنه بعث لتتميم مكارم الاخلاق فصار جامعاً بين الظاهر والباطن » وهذا قرار لا يسلمه له غير المؤمن به سلفاً . وبالطبع فإن أهل الشرايع السابقة الذين عجزوا بلاشك عن مضاهاة الادلة العقلية التي جابههم بها المحمديون لن يجدوا في هذه المقررات الايمانية مايقنعهم .

غير أننا لا نعدم ان نجد لمبدأ تغيير الاحكام بتغير الازمان حضوراً في التاريخ الاسلامي يمثل على جانبي الممارسة والتنظير : في الممارسة لدينا امثلة مبكرة ترجع الى بدايات الخلافة حين ابطال ابو بكر حصة المؤلفة قلوبهم في الزكاة . وهذه الحصة منصوص عليها في آية الصدقات (٦٠ / توبة) ضمن ثمان حصص تشمل مجموع المستحقين للصدقات . ولم ينص القرآن على موقوتية أي منها . وفي وقت لاحق اعلن عمر بن الخطاب نسخ حكم المتعة الذي شرعه النبي وبقي ساري المفعول حتى وفاته . والمعروف أن الشيعة عارضوا هذا الاجراء ، لكن لانه صادر عن عمر وليس لتشددهم في مسائل النسخ . فهم بدورهم نسخوا صلاة الجمعة الثابتة بنص القرآن (٩ / الجمعة) .

اما نسخ الشرايع فمارسه الجناح الاسماعيلي من الشيعة . وقد وقف هؤلاء من شريعة محمد نفس موقفه من شرايع من سبقه : نسخوها مع استمرار ايمانهم بها كشريعة سهاوية . وناسخ شريعة محمد هوسميه محمد المكتوم بن اسماعيل بن جعفر الصادق . وهو عندهم الناطق السايغ الذي تتبدل الشريعة في زمانه . وقد جاهر الاسماعيلية بهذا المذهب في قلاعهم المعزولة ، دون الدولة الفاطمية التي اضطرت الى مراعاة الوسط المحكوم ، باكثرية الغير اسماعيلية . وبقايا الاسماعيليين في الوقت الحاضر تجري على النسخ . ولذلك لا تؤدي العبادات . وهذا هو الوجه الابرز لنسخ الشريعة عندهم . ويلاحظ هنا أن مبدأ نسخ الشرائع لا يتضمن الغاء

كاملاً لاحكام الشريعة المنسوخة فهو مأخوذ كسيرة تطور واحتواء يخضع فيه المنسوخ لمتطلبات الناسخ وظروفه الخاصة به .

في رسالة عنوانها «بيان مذهب الشيعة» قال الجاحظ : «بتغير الزمان يتغير الفرض وتبديل الشريعة» (ص ١٨٤ من طبعة السندوبي لرسائل الجاحظ) . ان الحجج التي تمسك بها المتكلمين لصالح نسخ الشرايع قد فتحت الباب لترديد مثل هذا القول الى الحد الذي يمكن ان يجعله أمراً مألوفاً للوعي الاسلامي . ومن هنا قد لايشكل الاجماع على حصر النسخ بمؤسس الشريعة أو الاجماع على خلودها حاجزاً عقلياً يحول دون الحديث عنه كقاعدة عامة . ان قول الجاحظ يصدر عن هذا الوسط . وعنه ايضاً يصدر قول مماثل لعالم شيعي معاصر قد لا يكون أكثر عقلانية من الجاحظ لكنه يعكس قوة الموروث حين يقول معقياً على موضوعه نسخ الشرايع : «ان الناسخ ينافي المنسوخ بحسب صورته وانما يرتفع التناقض بينهما من جهة اشتغال كليهما على المصلحة المشتركة . فإذا توفي نبي وبعث نبي آخر، وهما آيتان من آيات الله أحدهما ناسخ للآخر، كان ذلك جرياناً على ما يقتضيه ناموس الطبيعة من الحياة والموت والرزق والاجل ، وما يقتضيه اختلاف مصالح العباد بحسب اختلاف الاعصار (العصور) وتكامل الافراد من الانسان - أي تكامل الفرد البشري . (الطباطبائي في تفسير الميزان ١/ ٢٥٢ - ٢٥٣) .

ان هذه الاقوال تمذهب ما آلت إليه الاسماعيلية في قلاعها واستمرت عليه بقاياها المعاصرة . لكن الامر قد لا يقتصر على هذه الفرقة . فقد وجد في نفس الاوساط السلفية من قال بأن النسخ مفوض إلى الائمة بعد النبي ، وهذا الرأي اورده صاحب «منهج الطالبين» وهو من كتب الخوارج الحديثة النشر . ويستند القائلون به الى مبدأ نسخ القرآن بالسنة ، المقبولة من الاكثرية ، لتأسيس النتيجة التالية : «ان النبي كان يجتهد رأيه في الاحكام . واذا كانت السنة اجتهاداً من الرسول فقد يجوز ان ينسخ القرآن بالسنة . وإذا جاز نسخ القرآن بالسنة عن طريق الاحكام وتفويض الاحكام الى رسول الله فجاز للامام من بعده ، الذي نص

عليه ، ان يجتهد فيما فوض إليه» (٢٧٠ / ١) . هذا يعني ان النسخ جائز بعد النبي . ويلفت النظر مع ذلك تقييد الامام المفوض إليه النسخ بأن يكون منصوباً عليه . وهذا موقف شيعي . ولم اتبين كيف ورد في كتاب خارجي . ولكن من المرعي في مثل هذه الأمور الدقيقة ان لا يتولاها غير الراسخين فيها حتى لا يصبح القانون موضوعاً للعبث والارتجال . ولعل اشتراط النص تم لأجل ذلك .

وأما كان القائلون بهذا القول فهو ينطوي على مذهب خطير كان سيصير اداة لاصلاح جذري يقوده مصلحون كبار يتممون رسالة محمد بنقل مجتمعه الى طور جديد . وهو ما لم يتحقق بفعل المعوقات المشتركة التي تظافرت على كبح التطور الاجتماعي في نهاية العصور الاسلامية .

مهما يكن ، فمبدأ تبدل الشريعة بتبدل الزمان قد تبلور كمبدأ اسلامي متفق عليه . والخلاف عليه ليس عقلياً . وسيحتاج تقييده بموعد نهائي الى أدلة تثبت ان الزمان قد توقف بالفعل ولم يعد قابلاً للتبدل ، بدءاً من الساعة التي صار فيها النسخ ممتنعاً ، وهي ساعة وفاة الرسول .

« البدء ، بفتح الباء ، هو ترك المعزوم عليه من الافعال . اي أن يعزم على القيام بفعل ثم يبدوله رأي آخر فيعدل عن الفعل . ويجعله الشيعة من فروع النسخ مستندين الى الآية : «يمحو الله ما يشاء ويثبت» وقد وظفه الامامية الاثني عشرية لابطال امامة اسماعيل ، الابن الأكبر لجعفر الصادق وتحويلها الى الاصغر موسى الكاظم . وعامة المسلمين يفرقون بين النسخ والبدء فيجيزون الاول ويمنعون الثاني لانه يفضي إلى وقوع التغير في ارادة الله وعلمه . وهما ثابتان لا يتغيران بالنسخ وإنما بتغير أمره .

صلح الحديبية

الحديبية بضم الحاء . وهناك اختلاف في تشديد الباء الثانية أو تخفيفها . والتشديد عند أهل الحجاز بينما يخففها أهل العراق . ومع هذا الاختلاف لا يخطئ من يلفظها بالتشديد أو بالتخفيف تعويلاً على اتجاه أحد الفريقين . وهي قرية متوسطة الحجم تقع على الطريق بين جدة ومكة . وبينها وبين مكة ما بين عشرة الى خمسة عشر ميل عربي . وقد اخذ اسمها من بئر كانت فيها على قول ، او من شجرة حذباء في موضعها على قول آخر . وهي الشجرة التي تمت تحتها بيعة الرضوان ثم أمر عمر بن الخطاب بقطعها بعد أن صار المسلمين الذين يمرون بها في طريقهم الى الحج ينزلون في ظلها ويصلون للتبرك . وقد تحدث الأب لامنس عن شجرة مقدسة ومركز للعبادة كان هناك مع بداية الهجرة «مادة حديبية من موسوعة الاسلام» وهذا وهم ناتج من سوء قراءة لقصة الشجرة التي تبدأ بعد السنة السادسة للهجرة وليس قبلها .

اقرن اسم الحديبية بالصلح المشهور في السيرة . وقد وقع في الشهر الحادي عشر من السنة السادسة للهجرة . ويصادف هذا الوقت مرور سنة كاملة على فشل آخر حملات قريش ، وهي حملة الخندق ، على المدينة واستقرار النفوذ الاسلامي الجديد في المدينة وجوارها .

بدأ الحدث عندما قرر النبي محمد التوجه الى الحج . وكان هذا يعني دخول مكة ، وهي عقردار قريش عدوه التقليدي . واخذ معه عدد من الرجال يراوح بين

الألف والثلاثمئة والالف والخمسمئة حسب اختلاف الرواة في تقديرهم . وعلى عادته سعى لاختفاء توجهه عند خروجه من يثرب فلم تعرف به قريش إلا عند اقترابه من مكة . وكان قد عسكر في موضع يُحْرَمُ منه الحجاج القادمين من المدينة . وأحرم هناك حتى يعلم الناس أنه لم يخرج لحرب . واستنفرت قريش قواها لمواجهة . فارسلت مفرزة بقيادة خالد بن الوليد ، وكان لا يزال على الشرك ، فلما سمع النبي بذلك تحرك من موضعه وسلك طريقاً انتهى به الى موقع وراء ظهر المفرزة التي يقودها خالد . وهو من مشارف وادي الحديبية . فتراجعت مفرزة خالد الى مكة . واستقر المسلمون في الحديبية . وفي هذا الوقت اعلن محمد استعدادده للتفاهم مع قريش على أساس صلة الرحم . وكان في الحديبية بئراً فأمربعض أصحابه باختباره ليعلم ان كان فيه ماء . فنزل إليه ورمى بسهم ، أو غرزه فيه ، فجاش بالماء ، وقد استغلت مصادر السيرة هذا الحدث للقول بأن الماء تدفق بعد أن انغرز السهم في جوف البئر واعتبروه معجزة . والذي حصل بالفعل هو اختبار جوف البئر للتأكد من وجود الماء فيه . ولولم يتم ذلك لكان على المسلمين اختيار موضع آخر يعسكرون فيه .

وجرى أول اتصال بينه وبين قريش بسفارة بشر بن سفيان ، من بني كعب أوعتك ، فابلغهم محمد رسالة عن طريقه تميزت بلغة دبلوماسية مشوبة بالتهديد . قال : « يا ويح قريش ! لقد اكلتهم الحرب . ماذا عليهم لوخلوا بيني وبين سائر العرب . فإن هم اصابوني كان الذي أرادوا . وإن اظهري الله عليم دخلوا في الاسلام وافريرين (هم اذن رابحين في الخالتين) . فما تظن قريش ؟ فوالله لا أزال أجاهد على الذي بعثني الله به حتى يظهر الله أو تنفرد هذه السالفة - أي اقتل السالفة مايتصل من الجبهة بصفحة العنق . وكان بشر بن سفيان من عيون على قريش .

ثم جاءه زعيم من خزاعة وكانت من حلفائه وكان قد استخدمها للترصد على أهل مكة وهي لا تزال على الشرك . فكرر عليه قوله لبشر بن سفيان . وأكد

له أنه جاء للحج لا للقتال . وقد خففت هذه السفارة من مخاوف قريش . لكنها رفضت ان تسمح لمحمد بدخول مكة .

ثم بعثوا إليه سيد الاحابيش ، وهي قوة قتال منتخبة كانت قريش تعتمد عليها في حروبها ، وكان متديناً - على دين الشرك وليس الاسلام - فاستقبله محمد بمظاهرة حج من الاصحاحي التي كان قد اعدّها للذبح في مكة فأراها وهي تنحدر من الوادي وعليها القلائد وقد هزلت من شدة حبسها بانتظار يوم النحر . فارتاع السفير للمشهد وعاد وحدث قريش عنه . لكنها استخفت به ، فاغضبه ذلك وهددهم بالانشقاق عنهم بالقوة التي تحت تصرفه . فتراجعوا قائلين : كف عنها يا حليس ، وهو اسمه ، حتى نأخذ لانفسنا ما نرضى به . وكان هذا اشعار بقبول التفاوض مع محمد .

كانت السفارة التالية لزعيم من ثقيف كانت أمه قرشية وهو عروة بن مسعود واستعد محمد له فأوقف على رأسه احد اتباعه من ثقيف وهو المغيرة بن شعبه . واراد ان يظهر له مدى تمسك أصحابه به فتوضأ بحضوره فتجمعوا من حوله يتلقطون قطرات الماء من بين يديه ليمسحوا بها وجوههم للتبرك بها . وعاد الثقيفي الى قريش ليخبرهم بما رأى .

ثم بادر محمد فأرسل مندوباً عنه الى مكة وهو عثمان بن عفان . وعثمان من بني أمية ، التي كانت تزعم قريش بشخص أبوسفيان بن حرب بن أمية . وبلغهم عثمان رسالة من محمد لم تذكر مصادر السيرة فحواها . ولا بد انها كانت تتضمن استعدادة لحل وسط لا يمس المصالح الاساسية للقرشيين . وارسلت قريش على الاثر أحد وجوهها وهو سهيل بن عمرو وكان رجل مفاوضات لحنكته وصرامته وتمرسه في الخطابة . فلما علم النبي بقدومه عرف أنهم قد قرروا التفاوض . وبعد سجال طويل تم الاتفاق على كتابة عقد الصلح . واستدعى النبي علي بن أبي طالب لتحرير العقد وبدأ يملئ عليه . وسهيل حاضر .

قال : اكتب بسم الله الرحمن الرحيم . فاعترض سهيل وقال : اكتب

باسمك اللهم . وكانت هذه من اصطلاحات المشركين . فوافق محمد . ثم قال لعلي : اكتب : هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو . فاعترض سهيل قائلاً : لو شهدت انك رسول الله لم أفاتلك ، ولكن اكتب اسمك واسم ابيك . فوافق محمد . ثم حرر مضمون العقد على النحو التالي :

« هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو . اصطلاحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس ويكف بعضهم عن بعض . على أنه من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه رده عليهم . ومن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردوه عليه . وإن بيننا عيبة مكفوفة (كناية عن المودعة) وإنه لا أسلال (لا سرقة ولا اختلاس ولا نهب) ولا اغلال (لا خيانة ولا غدر) وإنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه . ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه . وإنك ترجع عنا عامنا هذا فلا تدخل علينا مكة . وإنه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فاقمت بها ثلاثاً مع سلاح الراكب (لا المقاتل) والسيوف في القرب (القرباب) لا ندخلها بغيرها » .

وشهد على العقد ثمان رجال من المسلمين والمشركين بينهم كاتب العقد علي بن أبي طالب . وحرر العقد بنسختين سلمت احدهما لسهيل والاخرى احتفظ بها محمد .

كان العقد في ظاهره لصالح قريش . فلقي معارضة شديدة من عموم الصحابة . وأكثر ما ساءهم منه قبول محمد بشطب صفة رسول الله والبسلة وشرطه لقريش ان يرد عليهم من يأتيه منهم . وقد تساءل بعضهم عن مصداقية وعد القرآن لهم بدخول مكة . وكانت قد وردت آية بهذا المعنى قبل التوجه الى الحديبية . وطلب منهم النبي أن يمارسوا شعائر الحج بعد توقيع العقد في موقعهم الذي عسكروا فيه . وتشمل هذه الشعائر ذبح الاضاحي وحلق الرؤوس . فلم يستجيبوا له . وتخرج موقفه ازاء هذا الرفض . فدخل على زوجته أم سلمة وكان قد اصطحبها معه ، وهي من نسائه اللواتي تميزن بالجمال والحكمة وسمو

الشخصية . فسكنت من قلقه ثم اقترحت عليه ان يعود الى اصحابه فلا يكلمهم بل ينفذ شعائره فيخلق رأسه وينحر أضحيته وقالت أنهم ان رأوك تفعل هذا لم يخالفوك . وادرك محمد صواب الرأي فخرج واستدعى أحد أعوانه وطلب منه أن يخلق رأسه ، ثم نحر الذبيحة . فخلق الصحابة ونحروا . وانتهت الازمة .

التزم محمد ببنود الصلح كاملة بعد التوقيع عليه . وكان قد صادف في نفس الساعة وصول أحد أولاد المفاوض القرشي سهيل بن عمرو المكنى أبو جندل وقد أعلن اسلامه فتقرر رده الى مكة بناء على العقد . وراه المسلمين وهو يرسف في الاغلال ووالده يضربه بقسوة فتعالت كلمات الاحتجاج ضد العقد . لكن محمد كلمه برباطة جأش : « يا أبا جندل أصبر واحتسب فإن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً . انا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً واعطيناهم على ذلك واعطونا عهد الله وانا لانغدر بهم » .

وبعد مدة من العودة الى المدينة ، جاء قرشي أخريدعى ابوبصير مسلماً . فارسلت قريش تطالب برده فردّه محمد . وكان يخفّره في الطريق رجل من بني عامر بن لؤي ومولى له . فتحايل ابوبصير على العامري وانتزع منه السيف فقتله به . وهرب المولى . وعاد ابوبصير الى المدينة فلم يسمح له محمد بالاقامة فيها التزاماً ببنود الصلح . لكنه اثنى على فعله وقال عنه : « ويل أمه محش (أو مسعر) حرب لو كان معه رجال » . . . وتوجه ابوبصير إلى موقع على ساحل البحر الأحمر خارج عن سلطة محمد وقريش معاً . وكانت تمر منه قوافل قريش إلى الشام . وبلغ المسلمين المحجوزين في مكة قول محمد عن ابوبصير فتشجعوا للتسلل من مكة والتوجه الى ذلك الموقع . وكانوا حوالي السبعين . فاخذوا بالتضييق على المارين بهم من قريش وقتلوا عدد منهم ، مما اضطرها الى الطلب من محمد ان يقبلهم في المدينة . فاستدعاهم . وتوقف تنفيذ هذا الشرط . وكان محمد قبل ذلك قد امتنع عن تنفيذ الشرط فيما يخص النساء . فلم يعد هن الى مكة . واكتفى باعطاء أزواجهن الذين

بقوا على شركهم مهورهن عملاً بالتشريع الذي يعطي الزوج الحق في استرجاع المهر اذا وقع الطلاق بطلب من الزوجة .

وبالتغاء هذا الشرط بدأ رجال مكة ونسأؤها يتوافدون على المدينة مسلمين . وكان من بينهم زعماء مرموقين مثل خالد بن الوليد وعمر بن العاص . وزاد عدد الذين اسلموا في هذه المدة على عدد من اسلم في السنوات السابقة كلها . وبذلك حقق محمد تفوق عددي على قريش وغيرها من القبائل وتقدم ليصبح القوة العظمى في العربيا . وقد نُقل عن الفقيه ابن شهاب الزهري ، من القرن الأول ، قوله ان فتح الحديبية كان اعظم الفتوح حتى حينه .

وفي هذه الاثناء وجد محمد المجال مفتوحاً للتمدد في أنحاء أخرى من العربيا غير مكة . فجهز حملة ضد خيبر لازالة آخر المعازل الحصينة لليهود الحجاز . وهي أكبر حملاته ضدهم . ثم استولى على مقاطعة فدك وكانت لليهود أيضاً وفتح موقعاً هاماً يقال له وادي القرى وختم ذلك بتوجيه حملته المشهور الى مؤتة . وهي أول محاولة للاصطدام بالامبراطورية البيزنطية .

عند هذه المرحلة صار صلح الحديبية قيماً على مخططات محمد . ذلك لأن أي اتساع له في العربيا لن يحقق هدفه النهائي في اسلمتها مع بقاء مكة بأيدي قريش . ومدة المعاهدة عشر سنين وهي طويلة في حساب الظروف المواتية ، ومن المستحيل انتظارها حتى تنقضي لكي يتم توحيد شبه الجزيرة والانطلاق منها الى الخارج

وكان هو يدرك ان مهمته التاريخية لا يمكن ان تتقيد باتفاق يعقده مع قبيلة مهما كانت حرمة المواثيق عنده وعند العرب . على أنه ماكان ليملك المرأة على النقص علناً ومن جانب واحد . فلبث في الظاهر يتحين الفرص .

تتفق مصادر السيرة على ان تحلل محمد من الاتفاق جرى بعد حادث الاعتداء على حلفائه بني خزاعة من جانب حلفاء قريش بني بكر بن عبد مناة . وكان بين العشيرتين ثارات منذ الجاهلية . لكنها طويت بمجيء الاسلام

والانشغال به . ويلخص ابن حزم (جوامع السيرة النبوية - باب غزوة فتح مكة) ما حدث فيقول: فلما كانت اخدنة في الحديبية أمن الناس بعضهم بعضا . فاعتنم بنو الدليل من بني بكر تلك الفرصة وغفلة خزاعة وارادوا ادراك ثار جماعة منهم قتلوا في الجاهلية . فخرج نوفل الديلي بجمع من قومه بعد ان تسليح بمساعدة من قريش التي التحق به أيضاً أفراد منها متسترين . وبيتوا خزاعة فهربت أمامهم والتجأت الى البيت الحرام . لكن هذا لم يشفع لهم فدخلوا عليهم المسجد وقتلوا رجلاً منهم . كما انتهكوا حرمة أحد زعمائهم فاقتحموا عليه الدار، وكان هذا، كما يقول ابن حزم نقضاً للعهد الواقع في يوم الحديبية . وخرج زعماء خزاعة حتى قدموا على النبي مستغيثين به . وعندئذ حانت الفرصة للتوجه الى مكة وفتحها بعد ان اعتبر العهد منقوضاً من جانب قريش .

هل يمكن القول ببساطة ان قريش وهي الطرف الاضعف قد جازفت بنقض العهد على هذه الصورة الفجة؟ وما الذي حرك بني بكر ليدركوا ثارات منسية في ذلك الوقت الحرج؟

ان الحادث لا يبدو نتاج الصدفة المحضة . لا سيما وانه وقع بعد سنتين من الصلح وفي وقت حققت فيه المعاهدة كل اغراضها ولم يعد بقاؤها في مصلحة محمد . من المعروف هنا أن محمد كان قد توصل من زمن بعيد يتصل ببداية الهجرة الى خردقة قريش وتشكيل رتل خامس فعال في أوساطها . وكان بمقدوره ان يحرك أموراً كثيرة من خلال هذا الرتل ، الذي قام له ايضاً بدور فعال في مهام الرصد ، أو الجاسوسية العسكرية

من جهتي لا أجد مناص من الافتراض أن الاعتداء على خزاعة قد تم بتدبير من محمد ونفذته عناصر من رتله الخامس القرشي ، الذين يمكن أن يكونوا قد شاركوا في تسليح بني بكر والقتال معهم متسترين . وما يعزز هذا الافتراض توقيت الحادث . لاننا سنسأل عندئذ لماذا لم تستيقظ روح الثأر عند بني بكر الا بعد مرور سنتين على الهدنة التي يقول ابن حزم ان بني الدليل البكرين قد اغتتموها للجهوم

على خزاعة؟ يضاف الى هذا ان قريش كانت احوج الى استمرار المعاهدة من محمد، وبالضرورة احرص عليها منه. ومن المستبعد، ع الخصوص، ان يكون لزعيما ابوسفيان يد في الحادث. فهو سياسي محنك دقيق الحسابات. وقد أسرع فور وقوعه الى المدينة ليعالج الاشكال ويحول دون ابطال عقد الصلح من جانب محمد. وبالطبع ما كان له أن يفلح في مسعاه.

في صلح الحديبية تبدو جلية للعيان كفاءة القائد التاريخي الذي يضع التاكتيك في خدمة الاستراتيجية وليس العكس. ان التنازلات التي تضمنتها المعاهدة، والتي بدت في حينها مذلة ومشينة كانت بمثابة طعم شديد الاغراء يلقيه صياد ماهر الى سمكة حرون. ولم يقدمها محمد الا بعدما أنس لديه القدرة على الامساك بزمام الاحداث لتسييرها لصالحه. وقد أظهرته المعاهدة منذ البدء كقوة معترف بها على نطاق العربيا الى جانب قريش، المهيوبة في عيون جميع العرب حتى ذلك الوقت. ثم سرعان ما اختل الميزان فاشتد ساعده ووهنت مكانة قريش.

وهكذا يكون صلح الحديبية في حقيقته «اتفاق اذعان» كان الطرف المذعن فيه هو الطرف الصاعد والطرف الممل هو المضمحل... وكان محمد هو الشخص الوحيد الذي أدرك هذه المفارقة من بين جميع أعوانه على تفاوت مراتبهم القيادية.

ملحوظات لغوية

- ١ - اهملت الاعراب في مواضع معينة تطبيقاً لوجهة نظري في النحو الساكن.
- ٢ - العين كان القدماء يطلقونها على الجاسوس وهي تعبير ملطف لهذه المهنة.
- ٣ - العربيا هي بلاد العرب، شبه الجزيرة، اخترت هذا الاسم لأنه مفرد، واقتران اللاحقة «يا» باسماء الاماكن مشهور ومتداول مثل سوريا وليبيا، مما يصح القياس عليه لتوفير الدقة والاختصار.

اسم الكتاب الذي تضمن مختارات من خطب علي بن أبي طالب ورسائله ومثوراته الأخرى . وهو عنوان اختاره الشريف الرضي . والنهج هو الطريق . وقد غلب على المعنى المجازي إلا في المغرب العربي حيث يستعمل بالمعنى الأصلي فضلاً عن المجازي . بين الرضي أنه اختار هذا العنوان لأن كلام علي يفتح للناظر فيه أبواب البلاغة ويقرب عليه طلبها . والعنوان لا يعبر عن محتوى الكتاب الذي يتجاوز كونه مجرد كتاب أدبي ليشتمل على معالجات للكثير من القضايا التي شغلت المجتمع الإسلامي في بواكيره . ويكرس اختيار الرضي لهذا العنوان طغيان الشكلية الأدبية على الشعراء ، ومنهم الرضي الذي بدا في تقديمه للكتاب مفتوناً بجمال التعبير الذي اشتهر به جده العاشر غير ملتفت إلى ما وراءه من أمور .

قسم الرضي نهج البلاغة إلى ثلاث أقسام : الأول للخطب والثاني للرسائل والثالث لمثورات الحكم والمواعظ والعبارات القصيرة . ونصوص الخطب غير كاملة في الغالب ، خلافاً لنصوص الرسائل . ويرجع الفرق إلى أن الخطب لم تكن تدون عند القائها وإنما يحفظها القادرين على الحفظ ثم تنتقل عنهم بالرواية أو بالتدوين . أما الرسائل فتؤخذ من أصولها الجاهزة . وقسم الخطب هو الأوسع ويستغرق جزءين من طبعة محمد عبده التي تتألف من ثلاث أجزاء . ويشتمل هذا القسم على قرابة مئتين وثلاثة وثلاثين نص من خطب وكلمات وأدعية ووصايا شفوية موجهة لأغراض شتى . وعدد الرسائل والوصايا المكتوبة حوالي ستة

وسبعين . أما القسم الثالث فيحتوي على ٦٣ نص قصير . وأغلب الخطب والكلمات من أيام خلافته وما عداها متفرقات صدرت عنه أيام الخلفاء الثلاثة السابقين . أما الرسائل فجميعها من عهد الخلافة ولا يتضمن نهج البلاغة أي رسائل قبلها . وسبب ذلك أن علي لم ينهك قبل خلافته في الشؤون السياسية ولم يقيم بنشاط يتعدى علاقاته المباشرة في المدينة . وكان اتباعه وانصاره أقلية حتى النصف الأخير من عهد عثمان حيث وقع الانعطاف الكبير في المجتمع الاسلامي الناشئ مع اكتمال الاصطفاف الاجتماعي الجديد وما لازمه من احتدام الصراع . نهج البلاغة اذن يعبر في مجمل مضموناته عن نشاطات علي بن أبي طالب كرجل دولة وزعيم ديني وسياسي في المدة المحصورة بين استخلافه في المدينة عام ٣٦ هـ ومقتله في الكوفة عام ٤٠ هـ . ونخرج عن هذا التتخيم بعض خطبه ومواعظه الدينية التي يمكن الافتراض أنه ألقاها في مناسبات معينة قبل الخلافة . وان كان قسم مرموق من هذه النصوص يرجع أيضاً الى عهد الخلافة . وبالطبع لا يندرج في هذا العدد تلك النصوص التي يمكن الشك في نسبتها الى علي ، وهي في الغالب ذات مضمون غير سياسي . وتتفاوت الخطب في لغتها تبعاً للحالتين ؛ تكون عالية النبرة شديدة الايقاع حين يكون الموضوع حدثاً سياسياً أو عسكرياً ملتهباً . وتتطامن فيما عدا ذلك . وفي كلتا الحالتين تنتظم الخطب في سياق تجربة ذاتية لرجل سياسة ينطوي في نفس الوقت على شخصية أديب يتمتع بمزاج فني وحساسية للكلمة . كما تشترك الخطب في عدم التماسك أو ضعف الترابط بين عباراتها أو أجزائها . ويرجع ذلك الى عاملين ، احدهما الرواية الشفوية التي يجري بواسطتها تناقل الخطبة حتى يتم تدوينها في كتاب . فهذه الواسطة تفقد الخطبة كثيراً أو قليلاً من مادتها لعدم قدرة الحفظ على اختزانها بنصها الكامل في الذاكرة ، مما يسبب الخلل في ترابط اجزاء النص المروي . العامل الآخر هو طبيعة الخطبة كنص مرتجل يلقيه الخطيب دون اعداد مسبق فيكون من الصعب عليه صياغتها في قالب مترابط ومتناسك بالقدر الذي يمتاز به النص المكتوب . ويتضح

هذا اكثر عند المقارنة مع نصوص الرسائل . فهنا كان الخليفة يميل الكلام على كاتبه في وضع مغاير يتيح له وقتاً للتأمل يساعده على ربط اجزاء النص ببعضه وتحقيق الانتقال المنطقي من عبارة أو فقرة الى أخرى . وتكتسب الرسالة هذه الطريقة خصائص النص المكتوب . لكن الرسائل تفتقر عموماً الى حيوية الخطب وحرارتها لأن المعتاد ان تلقى الخطبة في لحظة انفعال تجاه حدث أو مناسبة . وكلمات علي بن أبي طالب وهو يخطب أكثر توهجاً وأعمق تأثيراً في النفس . وثمة مع ذلك رسائل تحمل نفس الوهج نظراً لطبيعة موضوعها أو المناسبة التي أملت كتابتها .

طعن فريق من أهل السنة قديماً والمستشرقين الغربيين حديثاً في أصالة نهج البلاغة ، واتهموا الشريف الرضي بتأليفه* . ويتحدث بعض المستشرقين عن هذه التهمة كأمر مسلم به فيسميه هاملتون جب ببساطة : الكتاب المنحول لعلي بن أبي طالب (المدخل الى الادب العربي - الترجمة العربية لكاسم سعد الدين - بغداد ١٩٦١) . والغرض من التهمة عند أهل السنة التخلص من ملاحظات اذانة صدرت عن علي بن أبي طالب بحق الصحابة والخلفاء الثلاثة . ولعلي عند عموم أهل السنة قداسة تزيد على مرتبة الصحبة فلا يسهل الفرار من الزاماته اذا ثبتت روايتها عنه . وانما يتم لهم ذلك بالطعن في الرواية . أما المستشرقين فتأتي التهمة في سياق منهجهم القائم على التشكيك الغير مدروس بالمصادر الاسلامية .

في الرد على هذه الطعون بذل الكتاب الشيعة جهود كبيرة للبحث عن مصادر لنهج البلاغة في أحقاب تسبق الشريف الرضي . وحققوا هذه الجهود نجاحات طيبة فظهرت بحوث علمية رجعت بالمصادر المكتوبة لخطب ورسائل وكلمات علي بن أبي طالب إلى زمن قريب من عهده . وتشير البحوث الى الحارث الهمداني الملقب بالحارث الأعور كأول مدون لأدب علي . وتروى في هذا الصدد حكاية تقول أن علي نادى من على منبره : من يشتري مني علماً بدرهم؟ فاشترى الحارث صحفاً يدرهم ثم جاء بها علماً فكتب له علماً كثيراً . والحكاية موضوعة

على الأرجح لأنها تفترض توفر صحائف للكتابة وبأسعار رخيصة . وأرقى ما عرف في ذلك الوقت هو الرق / جلد الغزال / وكان غالباً لندرته . وكانوا يكتبون على الجلود العادية . وهي غالبية أيضاً ، أو على عظام الكتف المأخوذة من البقر والاعنام وكذلك على أصول السعف قبل أن تستكرب . والذي يصح عندي في خبر الحارث ما أورده الطبري في «المنتخب من ذيل المذيل» وهو أن الحسن بن علي طلب منه حين استقر في المدينة بعد الاستسلام لمعاوية أن يرسل إليه ماعنده من كلام علي لانه أي الحارث كان يشهد مشاهد مع علي يغيب عنها أولاده فارسل إليه وقر بعير ، أي حمل بعير ، مما دونه من كلام علي . وينبغي ان لانستكثر حمل البعير بعد أن نعرف أنه كان يتألف من عظام الكتف وأصول السعف . وفي أحسن الاحوال من الجلود العادية وهي غليظة وثقيلة . ولو وصلنا حمل البعير هذا وارادنا تفريغه في ورق مطبوع لربما لم يزيد عن حجم نهج البلاغة الحالي . وقد أوردت المصادر الشيعة سؤال الحسن للحارث وفسرته / على طريقتها الاسقاطية / بأن المقصود من السؤال هو حث الناس على الرجوع الى الحارث للتزود من تراث علي . وليس لأن الحسن يجهل أمور يعرفها الحارث ، فالحسن معصوم والمعصوم لا يجهل شيئاً . . . ويستمر تسلسل الرواة الذين دونوا خطب علي من خلال فهارس الكتب وفي طليعتها فهرس ابن النديم وفهرسي الطوسي والنجاشي وهما شيعيان . واحصى كاتب شيعي سبعة عشر مؤلف ذكرت لهم في الفهارس عناوين مؤلفات تضمنت خطب علي بن أبي طالب قبل ظهور نهج البلاغة (انظر: المتبقي من مخطوطات نهج البلاغة حتى نهاية القرن الثامن لعبد العزيز الطباطبائي . منشور في مجلة تراثنا الصادرة ببيرت . العدد ٥ السنة الأولى ١٤٠٦هـ) . وعني بعض المؤلفين باستقصاء محتويات النهج في المصادر الاخرى التي ألفت قبل الرضي أو بعده واعتمدت على روايات غير التي اعتمدها الشريف . ومن هؤلاء المؤلف الهندي امتياز علي عرشي وله استقصاء مطولة بعنوان «استناد نهج البلاغة» نشرت في مجلة ثقافة الهند عدد ٤ مجلد ٨ لسنة ١٩٥٧ . ثم ظهرت دراسة في أربع مجلدات لمؤلف شيعي من العراق هو عبد الزهراء الخطيب بعنوان

«مصادر نهج البلاغة وأسانيده». وصار ممكناً بفضل هذه البحوث ارجاع معظم نصوص النهج لا سيما الخطب والرسائل الى مصادر سابقة للشريف الرضي . وقد كشفت البحوث كذلك عن مجموعات أخرى من كلام علي لم يتضمنها نهج البلاغة الذي يتصنف، كما نص جامع، ضمن كتب المختارات وليس الاعمال الكاملة . واشتمل على طائفة من فوات النهج كتاب صدر في الاربعينات من هذا القرن عنوانه مؤلفه النجفي الهادي كاشف الغطاء «مستدرك نهج البلاغة». لكن هذا المستدرك لم يستوعب بدوره كل ما أورده المصادر القديمة من كلام علي .

ان بحوث المؤلفين الشيعة في هذا المضمار أدت الى حل الأشكال المتعلقة بالمؤلف الحقيقي لنهج البلاغة حيث أمسى واضحاً بالقطع أنه ليس الشريف الرضي . لكن تثبيت الاسانيد لا يكفي لتصويب جميع الروايات التي نقلت اليها هذه المجموعات من كلام علي سواء منها مختارات نهج البلاغة أم غيرها . انها تساعدنا فقط على الثقة بالرواية في معيار النقد السندي المندرج قديماً تحت اصطلاح الجرح والتعديل . ويتطلب تصويب الرواية من جانب آخر نقد المتن ، الذي يتوقف عليه ، بعد نقد السند ، تحديد موقف المؤرخ من الرواية . وعندما نطبق هذا النوع من النقد على نصوص نهج البلاغة فسيكون من المتعذر علينا القبول بنسبة محتوياته جميعها الى علي بن أبي طالب . ولدينا بهذا الخصوص بعض المعايير . الأول يتعلق باللغة والاسلوب . وهنا نجد أن في وسعنا فرز فئة كبيرة من الخطب والرسائل تتقارب في لغتها وأسلوبها . كما في حرارة المعاناة الشخصية لاديب مبدع ، ونضعها بإزاء فئة أخرى لا تتوفر فيها هذه الخصائص . وفي ضوء هذا المعيار نقبل الأولى ونرد الثانية . ان اشتغال النص على الخصائص المذكورة يستبعد امكان اختلاقه . وفي المقابل لا يصعب رؤية أثر الصناعة في النص المخلوق ، الخالي عادة من عناصر الابداع ، لأنه لم يصدر عن تجربة ذاتية . فضلاً

عن أنه كتب، بالنسبة لمسألة النهج في ظروف أخرى غير التي صدر عنها النص الاصيل . وقد اعتمد طه حسين على هذا المعيار في تبين الصحيح والمنحول من الشعر الجاهلي ونجح في ذلك الى حد بعيد . ان اشتغال النص على عناصر الابداع يبرهن على انه صادر عن اديب مبدع وليس مجرد راوية وضاع . . ويصدق ذلك على نصوص نهج البلاغة التي تتوفر فيها العناصر الموصوفة آنفاً . ويبقى أن نسأل من هو هذا الاديب الذي ابدع هذه النصوص؟ ان الحاصل حتى الآن انه علي بن أبي طالب تبعاً للشريف الرضي ، والمصادر السابقة له . ونحن ملزمون بقبول هذا القول ما دامت المصادر لم تذكر اسماً آخر .

المعيار الثاني هو المضمون . وهذا يخضع بدوره لمعيارين ، الأول معيار الثقافة الاسلامية في صدر الاسلام ، والثاني معيار التأريخ . يمكننا الأول ان نستبعد من نصوص نهج البلاغة ما احتوى على مواد معرفية لم تكن شائعة في صدر الاسلام وانما هي من منتجات عصر لاحق . ويتجاهل التأليف الشيعي هذا المعيار لأنه يفترض مصدر الهي لثقافة علي بن أبي طالب ولا يستكثر بالتالي على هذا المصدر ان يلحق الامام حقائق لم يكتشفها المسلمون الا بعده بعدة قرون . وهذا من نتائج اخضاع التاريخ للادبولوجيا . والنقد العلمي غير ملزم طبعاً بهذه النتائج .

معيار التأريخ يعتمد على ما في النص من حقائق تأريخية . فاذا تضمن نص ما حدثاً أو واقعة أو ظاهرة لم تكن معروفة في عهد علي أو قبله اعتبرناه نص منحول . ويندرج في ذلك اخباراته بالغيب سواء ما كان قد وقع فعلاً أم لم يقع بعد . وقد تضمن نهج البلاغة خطب تعرف بالملاحم تتحدث عن أمور ستقع في وقت ما . وهذه مقبولة دينياً ومرفوضة علمياً .

نشير أخيراً الى كلماته القصار التي تجري مجرى الحكم والنصائح . والنقد في هذا الباب أصعب من غيره ، اذ يتعذر تطبيق معاييرنا عليه بنفس المستوى . والخيار الأقرب مثلاً هنا هو نقد المصادر . ولنذكر هذا المثال وهو قوله : قيمة كل امرئ ما يحسنه . نجد هذا القول عند الجاحظ في «البيان والتبيان» (١/٨٣) وهو يقول انه قرأه في خزانة لهارون الرشيد . كما نجده في العقد الفريد (٤/٢٠٦) حيث يقول ابن عبد ربه أنه جاء في توقيع للامام على كتاب من صعصعة بن صوحان ، وهو من خلصائه ، يسأله عن شيء . فهو اذن كلام مدون في الاصل . وفي «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر القرطبي (١/٩٩) أنه جاء في خطبة . ولا يتعارض ذلك مع وروده في توقيع لأنه قد يكون كرره في مناسبة أخرى . في حالة كهذه يمكن ترجيح نسبة الكلمة اليه . لكن معظم محتويات هذا الباب لا تحظى في المصادر بمثل هذا التوغل .

هكذا ، وبعد أن أنحسنت بقدر ملموس مشكلة أسانيد نهج البلاغة يمكننا القيام بعملية فرز لمحتوياته تقوم على نقد المتن . وربما استطعنا بهذه الطريقة تنقيح هذا السفر الهام باستبعاد ما لا تصح روايته عن علي بن أبي طالب لنحصل بالتالي على مصدر أكثر موثوقية من مصادر صدر الاسلام ودليل أصدق على شخصية هذا الامام الكبير ودوره في تاريخنا . ويمن الاستفادة في مهمة كهذه من منهج طه حسين في كتاب الادب الجاهلي .

مثال تطبيقي للطريقة التي يمكن بها تنقيح نهج البلاغة :

أخذت لهذا المثال خطبة يفترض أنها اخر خطبه قبل أن يقتل . يروها الشريف عن نوف البكالي - نسبة الى بكال بكسر الباء وهي بطن من حمير - وكان

من أعوانه . قال نوف : خطبنا أمير المؤمنين هذه الخطبة بالكوفة وهو قائم على حجارة نصبها له جعدة بن هيرة (ابن اخته) وعليه مدرعة (بالكسر قميص ضيق الأكمام) من صوف وحمائل سيفه من صوف وفي رجليه نعلان من ليف وكأن جبينه ثفتة بعير فقال :

(١) الحمد لله الذي إليه مصائر الخلق وعواقب الأمر . نحمده على عظيم احسانه ونير برهانه ونوامي فضله وامتنانه ، حمداً يكون لحقه قضاء ولشكره أداء والى ثوابه مقرباً ولحسن مزيده موجباً . ونستعين به استعانة راجٍ لفضله مؤمل لنفعه واثق بدفعه معترف له بالطول مدعن له بالعمل والقول . ونؤمن به ايمان من رجاه موقناً وأناناب إليه مؤمناً وخنع له مدعناً وأخلص له موحداً وعظمه ممجداً ولأذ به راغباً مجتهداً .

(٢) لم يولد سبحانه فيكون في العزم مشاركاً (بفتح الراء) ولم يلد فيكون موروثاً هالكاً ولم يتقدمه وقت ولا زمان ولم يتعاوره زيادة ولا نقصان ، بل ظهر للعقول بما أرانا من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم . فمن شواهد خلقه السماوات موطدات بلا عمد قائمات بلا سند دعاهن فاجبن طائعات مدعنات غير متلكئات ولا مبطئات ولولا اقرارهن له بالربوبية واذعانهن بالطواعية لما جعلهن موضعاً لعرشه ولا مسكناً لملكته ولا مصعداً للكلم الطيب والعمل الصالح من خلقه . جعل نجومها اعلاماً يستدل بها الخيران في مختلف فجاج الاقطار . ولم يمنع ضوء نورها ادلهام سجف الليل المظلم ولا استطاعت جلايب سواد الحنادس ان ترد ماشاع في السماوات من تلالؤ نور القمر . فسبحان من لا يخفى عليه سواد غسق داجٍ ولا ليل ساجٍ في بقاع الارضين المتطأطئات ولا في يفاع السُفَع المتجاورات . وما يتجلجل به الرعد في أفق السماء وما تلاشت عنه بروق الغمام وما

تسقط من ورقة تزيلها عن مسقطها عواصف الانواء وانهاطال السماء . ويعلم مسقط القطرة ومقرها ومسحب الذرة ومجراها ، وما يكفي البعوضة من قواها وما تحمل الانثى في بطنها . الحمد لله الكائن قبل أن يكون كرسي أو عرش أو سماء أو أرض أو جان أو أنس . لا يُدرك بوهم ولا يقدر بفهم ولا يشغله سائل ولا ينقصه نائل ولا يبصر بعين ولا يحد بأين ولا يوصف بالازواج ولا يخلق بعلاج ولا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس . الذي كلم موسى تكليماً وأراه من آياته عظيماً . بلا جوارح ولا أدوات ولا نطق ولا لهوات . بل ان كنت صادقاً أيها المتكلف لوصف ربك فصف جبرائيل وميكائيل وجنود الملائكة المقربين في حجرات القدس مرجحين متولمة عقولهم ان يحدوا أحسن الخالقين فإنما يدرك بالصفات ذوو الهيئات والادوات ومن ينقضي اذا بلغ أمد حده بالفناء ، فلا إله إلا هو أضاء بنوره كل ظلام وأظلم بظلمته كل نور.

(٣) أوصيكم عباد الله بتقوى الله الذي البسكم الرياش واسبغ عليكم المعاش . ولو أن احداً يجد الى البقاء سلباً أو الى دفع الموت سبيلاً لكان ذلك سليمان بن داود عليه السلام ، الذي سُخر له ملك الجن والانس مع النبوة وعظيم الزلفة . فلما استوفى طمعه واستكمل مدته رمته قسيّ الفناء بنبال الموت وأصبحت الديار منه خالية والمساكن معطلة وورثها قوم اخرون . وان لكم في القرون السالفة لعبرة : أين العمالقة وأبناء العمالقة؟ أين الفراعنة وأبناء الفراعنة؟ أين أصحاب مدائن الرس الذين قتلوا النبيين واطفأوا سنن المرسلين وأحيوا سنن الجبارين؟ وأين الذين ساروا بالجيوش وهزموا الألوف وعسكروا العساكر ومدنوا المدن؟

(٤) منها : قد لبس للحكمة جُنتها وأخذها بجميع آدابها من الاقبال عليها والمعرفة بها والتفرغ لها . وهي عند نفسه ضالته التي يطلبها وحاجته التي يسأل عنها

فهو مغترب اذا اغترب الاسلام، وضرب بعسيب ذنبه والصق الارض بجرائه .
بقية من بقايا حجته خليفة من خلائف أنبيائه .

(٥) ثم قال :

ايها الناس اني قد بثت لكم المواعظ التي وعظ الانبياء بها أمهم ، وأدبت اليكم ما أدت الاوصياء الى من بعدهم . وادبتكم بسوطي فلم تستقيموا وحدوتكم بالزواج فلم تستوثقوا لله أنتم اتوقعون اماماً غيري يطأ بكم الطريق ويرشدكم السبيل؟

(٦) الا انه قد أكبر من الدنيا ما كان مقبلاً وأقبل منها ما كان مدبراً . وازمع الترحال عباد الله الاختيار وباعوا قليلاً من الدنيا لا يبقى بكثير من الآخرة لا يفنى . ما ضرَّ اخواننا الذين سفكت دماؤهم بصفين ان لا يكونوا اليوم احياء يسيغون الغصص ويشربون الرنق؟ قد والله لقوا الله فوافهم أجورهم وأحلهم دار الامن بعد خوفهم . أين اخواني الذين ركبوا الطريق ومضوا على الحق؟ أين عمار؟ وأين ابن التيهان؟ وأين ذو الشهادتين؟ وأين نظراؤهم من اخوانهم الذين تعاقدوا على المنية وأبرد برؤوسهم الى الفجرة؟

قال : ثم ضرب بيده على لحيته الشريفة فاطال البكاء . ثم قال :

اوه على اخواني الذين تلو القرآن فاحكموه وتذبروا الفرض فاقاموه . احيوا السنة واماتوا البدعة . دُعوا للجهاد فأجابوا وثقوا بالقائد فاتبعوه .

ثم نادى بأعلى صوته :

الجهاد! الجهاد عباد الله! إلا واني معسكر في يومي هذا فمن أراد الرواح الى

الله فليخرج .

.....

تاريخ علي بن أبي طالب يفيد أن وضعه العسكري تحسن في أيامه الأخيرة فأخذ بالاستعداد للعودة الى مقاتلة الامويين وانهاء انفصالهم في الشام . ولم يحول دون هذه العودة الا مقتله الغير محسوب على يد الخوارج . وتبعاً لرواية نوف

البكالي الذي نقلت هذه الخطبة عنه فإن مقتل علي حدث في غضون اسبوع من القاء خطبته . ومن ساعد في نجاح خطة اغتياله زعيم قبيلة كنده الاشعث بن قيس وكان موالياً لمعاوية . ولا شك أنه سعى لايقاف الحملة المنوي شنّها على الشام بتمكين الفدائي الخارجي من تنفيذ خطته . وهو ماتم له بالفعل . من هنا ارجح ان الخطبة قد القيت فعلاً . وهي بهذا الاطار من قبيل الخطب التعبوية التي تمهد لحشد القوات وتوجيهها للقتال . لكن نص الخطبة لا يمكن ان يكون هو نفسه الذي ورد إلينا بواسطة نهج البلاغة ، فقد اقتطع الرضي أحد مفاصلها بكلمة (منها) ، ومن جهة أخرى نجد نص الخطبة غير متسق ويعوزه الترابط مما يؤكد سقوط أجزاء منها : مفاصل او عبارات . وثمة أيضاً تفاوت في الصياغات لا يساعد على الاعتقاد انها أسلوب شخص واحد . كما تتفاوت المفاصل والعبارات في درجة حرارتها فهناك مواضع ساخنة مثيرة لحمية القارئ واخرى تقريرية أقرب ما تكون الى لغة البحث .

سأستعرض فيما يلي مفاصل الخطبة التي رقمتها لهذا الغرض في محاولة لفرز ما يصح منها في ضوء المعايير النقدية والتأريخية التي اشرت إليها في القسم السابق :
المفصل الأول يتألف من التحميدات المعتادة في فواتح الخطب الاسلامية . وهي قلما تتفاوت من خطيب لآخر . لكن العبارات صيغت هنا بعنصر قوة يميز أسلوب علي كخطيب متفرد . وليس هناك ما يدعوا الى الشك بأصالة هذا المفصل .
المفصل الثاني يبدأ منقطعاً عن الأول ، ولو أنه يدخل في سياق التحميدات ، فيبدو كما لو كان مقحماً على الفاتحة . والاكثر مدعاة للريبة هو اللغة الفلسفية التي استعملت في تمجيد الخالق . هذه اللغة لم تشيع الا في غضون القرن الثالث عندما نضجت مرحلة الترجمة عن الاغريقية والسريانية وأخذ الفيلسوف الاسلامي يشق دربه الخاص به وفي نطاق مصطلحاته الجديدة التي تبلورت على يد الكندي . كما أن المتكلم خرج عن غرض الخطبة بالكلام على الصفات الالهية بهذه الطريقة . وهناك ايضاً تنميق في الصياغة ورص للمفردات المتقاة بعناية مما

يدل على معاناة كاتب وليس خطيب . هذا مع الاتجاه الى المساجلة في الموضوع . وهذه أمور ليس من المعقول أن يشغل بها زعيم سياسي أو عسكري يستعد لشن حملة ، فضلاً عن أن تثار في خطاب تحريضي موجه الى جمهور الناس لحثهم على الانخراط في الحملة .

يمكنني الجزم بناء على ذلك ان هذا الفصل مكتوب في وقت لاحق . ولعله أن يكون متأخراً عن زمان علي بأكثر من قرن .

في الفصل الثالث مواعظ دينية من النمط الشائع . وعباراته لا تشبه كلام علي وفي بعضها ركاقة لاتناسب المستوى القياسي لنهج البلاغة . وهناك مفردات غريبة على قاموسه [عسكروا العساكر ومدنوا المدن . . .] وفي الفصل مفارقة منكرة . فهو يوصيهم بتقوى الله ويذكرهم لهذا الغرض بالموت ، ليس الموت كقدر محتوم وفق الاسلوب التعبوي المعروف في الايديولوجيا الاسلامية الأولى ، ولكن الموت كنهاية مدمرة لكل نجاح يحرزها الانسان . ويذهب المتكلم هنا الى أبعد من ذلك فيتحدث عن الجيوش التي انتصرت ثم سرعان ما تلاشى أصحابها فلم يقبضوا منها شيئاً . . لاشك ان المتكلم في هذا الفصل هو رجل دين خالص يدعو الناس الى الاستسلام للقضاء والقدر وليس الى اخذ سلاحهم والتوجه الى القتال . وكلامه هذا يلغي حوافز النشاط البشري العادي ناهيك عن حوافز القتال .

في الفصل الرابع كلام على طريقة المتصوفة فيه دعوة الى التفرغ للحكمة مقرونة بحس الاغتراب الصوفي مع الاشعار بالعزلة عن جمهور الناس ، لأن المعني بالخطاب هو بقية من بقايا حجاج الله . والمعروف أن البقية من هذا النمط لا تخوض حروباً وانما تنزوي في المنتبذات . . . لاشك في أن هذا الفصل كسابقيه قد تسرب إلى الخطبة بطريقة ما دون ان تكون له علاقة بها . ولو أني المح فيه شيئاً من كلام علي ، كهذه العبارة : . . «وضرب بعسيب ذنبه والصق الأرض بجرائه» . فلعلها اختلطت في ذاكرة الراوي من نص آخر فنقلها الى هذا النص .

من الفصل الخامس يصح عندي قوله : أيها الناس اني قد بثت لكم المواعظ التي وعظ الانبياء بها امهم . . . وحدوتكم بالزواج فلم تستوثقوا . . لله أنتم أتتوقعون أماماً غيري يطأ بكم الطريق ويرشدكم السبيل؟

ولا يصح قوله : «وأديت إليكم ما أدت الاوصياء الى من بعدهم» لأن فكرة واصطلاح «وصي» لم تكن قد عرفت حتى عهد علي . وهي مما استجد في اللاهوت الشيعي من بعده .

كذلك لا يصح قوله : «وأدبتكم بسوطي فلم تستقيموا» لأنه يتنافى مع الخط الديمقراطي الذي سلكه علي في خلافته . فهو لم يستعمل سوطاً ولا سيفاً ولا سجنًا في غير الجرائم العادية .

المفصل السادس مقبول في جملة عدا عبارتين . قوله : «وأبرد برؤ وسهم الى الفجرة» لأن عادة حمل الرؤوس المقطوعة لم تمارس حتى نهاية الخلافة الراشدية . عند الراشدين كانت معدودة في باب المثلة - التمثيل بالموتى - وهي محرمة شرعاً . والامويون لم يكن لهم سلطة حتى ذلك الوقت لكي تحمل اليهم الرؤوس . ويقال أن أول رأس حمل في الاسلام هورأس عمرو بن الحقم الخزاعي وكان من كبار أعوان علي قتله زياد بن أبيه وأرسل رأسه الى معاوية .

ويمكن الشك في قوله «احياوا السنة وأماتوا البدعة» لأن طباق سنة - بدعة لم يتبلور في اللاهوت الاسلامي قبل نهاية القرن الأول .

وفي استذكاره لاصحابه الذين فارقه لم يذكر مالك الاشر . وهذا مستغرب جداً ، لأنه في طليعتهم . ووزنه أرجح من وزن ابن التيهان وذو الشهادتين . وليس من المعقول ان يذكرهما ولا يذكره . فلا بد أن يكون قد سقط من ذاكرة الراوي وليس من ذاكرة الامام .

سنعيد قراءة الخطبة في ضوء ما صح لنا منها . ولكن قبل ذلك نود ان نتوقف عند الظروف التي القيت فيها وحالة علي عند القائها .

يستدل من رواية نوف البكالي أن الخطبة القيت في ساحة عامة لأنه وقف

على أحجار نصبت له . فلم يكن هناك منبر . وهذا يعني أنه ألقاها في وضع تعبئة عسكرية . أما ملابسه التي وصفها نوف فهي زيه المعتاد في أيام خلافته . وكان علي قبل الخلافة أنعم عيشاً . وقد سبق أن تحدثت عن هذه المفارقة في مادة «الزهد» من هذا القاموس . ووصفه لجبينه يشير الى كثرة سجوده . وهذه من المبالغات التي ترد عند الحديث عن المشهورين بالزهد والتعبد . ولم يثبت عن علي إفراط في العبادة . والقول أنه ضرب بيده على لحية فأطال البكاء وارد في حساب شخصيته ، وظروفه . فهذا المقاتل المحترف كان ينطوي على قلب شاعر ، إذ كان سريع الانفعال للحدث مع شدة بأسه وتماسك ارادته . والشاعريكي حين يتوحد مع قضاياه . فليس غريباً ان يكيي المقاتل حين يكون من هذا الطراز ، وحين يكون في مثل تلك الظروف التي انزلق فيها على .

النص الجديد للخطبة :

الحمد لله الذي إليه مصائر الخلق وعواقب الأمر. نحمده على عظيم احسانه ونير برهانه ونوامي فضله وامتنانه، حمداً يكون لحقه قضاء ولشكره اداء والى ثوابه مقرباً ولحسن مزيده موجباً. ونستعين به استعانة راجٍ لفضله مؤمل لنفعه واثق بدفعه معترف له بالطول مدعن له بالعمل والقول. ونؤمن به ايمان من رجاه موقناً وأناناب إليه مؤمناً وخنع له مدعناً وأخلص له موحداً وعظمه مجدداً ولاذ به راغباً محتهداً.

ايها الناس اني قد بثت لكم المواعظ التي وعظ بها الانبياء اجمعهم . وحدوثكم بالزواج فلم تستوثقوا . . . الله انتم أتتوقعون اماماً غيري يظا بكم الطريق ويرشدكم السبيل؟

الا انه قد أدبر من الدنيا ما كان مقبلاً وأقبل منها ما كان مدبراً. وازمع الترحال عباد الله الاخيار وباعوا قليلاً من الدنيا لا يبقى بكثير من الآخرة لا يفنى . . . ما ضر أخواننا الذين سفكت دماؤهم بصفين ان لا يكونوا اليوم أحياء

يسينغون الغصص ويشربون الرنق؟ قد والله لقوا الله فوفاهم أجورهم وأحلهم دار
الأمن بعد خوفهم . . . أين أخواني الذين ركبوا الطريق ومضوا على الحق؟ أين
عمار؟ وأين ابن التهان؟ وأين ذو الشهادتين؟ [وأين مالك بن الحارث؟] وأين
نظراؤهم من أخوانهم الذين تعاهدوا على المنية؟ . . .
أوه على أخواني الذين تلووا القرآن فاحكموه وتدبروا الفرض فاقاموه . . . دعوا
للجهاد فاجابوا ووثقوا بالقائد فاتبعوه .

ثم نادى بأعلى صوته :
الجهاد! الجهاد عباد الله! إلا واني معسكر في يومي هذا فمن أراد الرواح الى
الله فليخرج .

ان النتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا المثال ان نصوص نهج
البلاغة - والخطب بالاختص - قد حملت زيادة ونقصان : زيادة من فعل الرواة
ونقصان من ذاكرتهم . وقد انتهت معاييرنا النقدية والتأريخية التي طبقناها على
هذه الخطبة الهامة الى اختزالها في مفصلين قصيرين . وفي ظني ان هذا سيكون
تصيب معظم الخطب الطوال .

* لدينا نصوص منشورة للرضي تشتمل على رسائل شخصية ومقدمات
كتب . ومقارنتها بأي نص مقبول من نصوص النهج تكشف للنقاد ضعف العلاقة
بين النصين . ان الرضي شاعر كبير وليس له نشر متميز يقاس بالمستوى الفني
لشعره . وقد كتب مؤلفات عديدة لكنها في الفقه والتفسير والتاريخ ولم تردنا عنه
كتابات ثرية من الغرار الذي وردنا عن كتاب القرن الرابع كأبو اسحق الصابي
وأبو حيان التوحيدي . وأسلوب علي بن أبي طالب يندرج في عداد الشر الفني وقد
اتخذ منه الكتاب ، بدءاً من عبد الحميد ، مثلاً ينسجون عليه أو يتعلمون منه .

اشتقاقه من الجهد بمعنى تزدوج فيه المقاومة والمحاولة . يقال جاهد للوصول الى الغرض الفلاني أي سعى وحاول . ويقال مجاهدة النفس أي مقاومة رغباتها . وجاهد العدو أي ناضل وصارع ضده لمنع من تحقيق أهدافه المعادية . والصيغة غير قياسية لأن القياس من جاهد هو مجاهدة . وزنة فعال ترجع في الأصل الى الثلاثي . وينم هذا الاشتقاق الخارج على مقتضيات القياس عن تصرف حر في استعمال اللغة استدعاه اعطاء المشتق شخصية الاصطلاح المستقل عن الجذر ، وهو من شروط الاصطلاح الجيد . وعلى هذا الغرار صاغ القدماء مصطلحات مماثلة من أفعال رباعية مثل صراع من صارع وكفاح من كافح ونضال من ناضل ونزال من نازل وعلاج من عالج .

تكرر فعل الجهاد في القرآن سبعة وعشرين مرة بمعنى الجهاد الاصطلاحي ومرتين بمعنى السعي والمحاولة ، واسم الجهاد أربع مرات . والمجاهدين أربع مرات . والنصوص التي تضمنت هذه المفردات تدرج في أدب التعبئة التي محضها النبي محمد اولوية في نشاطه بعد الهجرة الى يثرب . والمعنى الاساسي للجهاد في هذه النصوص هو القتال مع ما يلحق به من معاني التضحية بالاموال ومقتضيات السعادة الشخصية من أجل الهدف الاسمي للمسلم .

في «كليات» أبو البقاء عرّف الجهاد بأنه : الدعاء الى الدين الحق والقتال مع من لا يقبله (باب الجيم) وهذا تعريف سني . لكنه مقبول بوجه عام عند سائر

المسلمين . وفي «دعائم الاسلام» للنعمان الاسماعيلي : ان رسول الله مرسل الى كافة الناس فمن انكر نبوته منهم وجب جهاده . (فقرة ١٤٠٣) . وفيه أيضاً عن جعفر الصادق : «الأرض جميعاً وما فيها لله ولا وليائه ولا تبعاعهم من المؤمنين فما كان من ذلك في أيدي الكفار والظلمة فأولياء الله هم أهله وهم مظلومون فيه ومأذون لهم بالقتال عليه» يعني أن الأرض هي ملك للمسلمين وحدهم فما وقع منها في يد غيرهم فهو مغصوب ولهم حق القتال من أجل استرجاعه . وتنغمس هذه الدعوى في تقاليد «شعب الله المختار» اليهودية ، مع تفاوت في المدى عائد الى التفاوت في الحجم . فاليهود بعددهم الضئيل حصروا حقهم الالهي بين النيل والفرات ثم اتسع الحق عند المسلمين فشمل الكوكب كله في وقت كانوا قد امتلكوا فيه أكثر من ربع العالم القديم . ومن هنا سميت البقاع الواقعة خارج دار الاسلام «دار حرب» وسمي الغير مسلم المقيم فيها «كافر حربي» مقابل «الكافر الذمي» الذي يعيش في دار الاسلام .

تبعاً لهذا التحديد ، يعني الجهاد ان على الدولة الاسلامية ان تظل في حالة حرب حتى يتم الاستيلاء على الارض بأسرها . ويوفر ذلك الاساس الايديولوجي لاستمرار الفتوحات طيلة القرن الأول من ظهور الاسلام . وماكان لها بالطبع أن تستمر أكثر من الحدود التي وصلت إليها . ان الاندفاع الكبير الذي شهده ذلك القرن وأوصل المسلمين الى حدود الصين شرقاً وفرنسا غرباً قد بلغ ذروته عند بدايات القرن الثاني . وكان على الايديولوجيا عندئذ ان تصطدم بالواقع وتكيف نفسها تبعاً له . وهكذا مع ان قاعدة «دار الحرب» بقيت قائمة حتى نهاية العصور الاسلامية فإنها لم تمنع من قيام علاقات طبيعية مع الدول الاخرى لا سيما دول الشرق كالصين التي صارت في آخر مد للفتح الاسلامي دولة مجاورة . وقد ترك للاديولوجيا ان تمارس دورها في الوعي الغيبي حيث أوكلت الى المهدي المنتظر ، كما بينا في حلقة فارطة ، فتح روما والقسطنطينية والصين .

بعد عصر الفتوحات أخذت وظيفة الجهاد تتغير من الهجوم الى الدفاع اذ

ترتب على المسلمين الحفاظ على ممتلكاتهم التي ادخلتها الفتوحات في دار الاسلام . وكان عليهم في المقام الاول التصدي للبيزنطيين في المشرق والافرنج في المغرب . أما حدودهم في الشرق الاقصى فكانت هادئة في الغالب لا سيما بعد استكمال اسلمة آسيا الوسطى والقرار الواقعي لقتيبة بن مسلم بعدم التوغل في الصين . وقد سميت الحدود مع البلدان الواقعة في دار الحرب «ثغور» والثغر هو الفتحة والمنفذ . ويذكر الفيروز آبادي في أحد معانيه : موضع المخافة من فُروج البلدان (القاموس المحيط باب الرء فصل التاء) وتكرس هذه التسمية وضعية الدفاع التي اتخذها المسلمون في هذا الطور . وبسب حراجة وضع الثغور اعتبرت المراقبة فيها وظيفة دينية يثاب عليها المرابط كما يثاب على الحج . وكان المتدينين ، وبينهم بعض المتصوفة ، يحرصون على المراقبة هناك ليكتسبوا ثواب المجاهدين . ان ارتداد وظيفة الجهاد الى الدفاع احدث تغييراً في مقترها القانوني والاخلاقي . فالمجاهد في هذا الوضع لم يعد فاتحاً يفرض الغزو على الآخرين إنما هو الآن يدافع عن موقع محسوب في عداد الحوزة . والذي صار يتولى الدفاع ليس هو الفاتح الأول ، العربي المسلم ، بل أولئك الذين دخلت أراضيهم في دار الاسلام وأسلموا هم فأسمى الجهاد من فرائضهم الدينية . ويصدق هذا الحكم على جميع ديار الاسلام عدا الاندلس وجزر المتوسط ، لأن سكان هذه المفتوحات لم يدخلوا في الاسلام فكان الفاتح الأول هو نفسه المجاهد في حالتي الهجوم والدفاع . ولعلنا نجد في هذا تفسيراً معقولاً لزوال الاسلام في اسبانيا والجزر المتوسطية المذكورة وعودتها الى احضان دار الكفر/ خلافاً للمفتوحات الأخرى في آسيا وافريقيا/ وذلك بعدما تدهورت القوى الاسلامية واستنفد الاسلام دوره التاريخي .

في هذه المرحلة استغل العثمانيون مبدأ الجهاد للتوسع في أوروبا . غير أن نجاحاتهم الساحقة هناك لم تكن في الواقع مديونة لروح الجهاد بأكثر مما للفرصة القتالية عند الاتراك كشعب بدوي متمرس في الحرب ومحترف لها . ولم ينظر

المسلمين الى دخول أوروبا الشرقية دار الاسلام نظرهم الى دخول اسبانيا في عصرهم الحقيقي .

من جانب آخر واصل الجهاد أداء وظيفته الدفاعية ضد الغزوات التي كان يقوم بها «الكافر العربي» للبلدان الاسلامية . ومن أبرز أدواره هذه مجاهدة الصليبيين التي استمرت قرابة القرنين وانتهت بطردهم من البقاع التي احتلوها في مصر والشام . وايقاف التوسع المغولي باتجاه مصر والشام أيضاً . وفي مدة لاحقة كانت راية الجهاد مرفوعة في المغرب العربي وشمال أفريقيا ضد الفتح الاسباني المضاد ، ومن بعده الفرنسي فالانجليزي . ويمكن تعيين نهايات هذه المرحلة بانتهاء ثورة الريف بقيادة عبد الكريم وثورة الجزائر بقيادة عبد القادر ، وثورة المهدي في السودان وخروج جيش نابليون من مصر . فبعد هذه الأحداث أخذ التصدي للغزو الاستعماري يكتسب صيغة التحرر الوطني بمفهومه الحديث ، ولو أن هذا لم يؤدي الى استبعاد الحساسية الموروثة للمسلم العادي تجاه الغرب فقد استمرت هذه الحساسية ترفد الكفاح الوطني خارج مفهوم الجهاد .

وفي المشرق نجد المسلمين الهنود يقارعون الاحتلال البريطاني في البداية تحت راية الجهاد انطلاقاً من فتاوى الفقهاء التي اعتبرت الهند تحت الحكم البريطاني دار كفر ، أي دار حرب . ثم انتكست هذه الراجفة تحت تأثير البرجوازية المسلمة التي تكونت في ظل الحكم البريطاني . ولم يبق للجهاد دور يؤديه في الصراع الهندي ضد الاستعمار البريطاني ، وهو الصراع الذي استلم قيادته في مراحله الختامية هندوس لا مسلمون .

وفي أقصى المشرق ، قاوم مسلمي آسيا الوسطى غزوات روسيا القيصرية ومسلمي تركستان الشرقية الغزو الصيني تحت نفس الراجفة . واستمرت المقاومة حتى الثورة الاشتراكية في روسيا والصين حيث وجد المسلم في تلك الانحاء كثيراً من الأمور التي تجمعها مع غزاته السابقين ، فاسترخى لديه حافز المقاومة ، وأصبح

كفاحه يدور عندئذ حول الحفاظ على تراثه القومي - وهوتراث اسلامي في مجمله - والفوز بحقوقه القومية .

تنفرد ايران بتأثيرات قوية لروح الجهاد تواصلت حتى اليوم . ويرجع ذلك الى عوامل تاريخية لا مجال لشرحها هنا . وثم مع ذلك مفارقة ملحوظة يطرحها تاريخ ايران السيا - ديني المعاصروهي ان جماهير ايران البسيطة / وانا أقصد بها جماهير الفرس دون جماهير القوميات الملحقه بايران / تتحرك مع المجتهد الذي يفتي لها بالجهاد ضد الاستبداد المحلي أو الحكم الاجنبي دون المجتهد الذي يدعوها لخلاف ذلك . ولدينا مثال قريب لهذه المفارقة في موقف الجماهير هناك من الخميني وشريعت مداري . فهي قد هبّت مع الخميني واسقطت الشاه بينما لم تستمع الى شريعت مداري الموالي للشاه ، رغم تفاوت المرتبة الدينية : شريعت مداري حائز على لقب آية الله العظمى والخميني من آيات الله العاديين .

الجهاد هو الفرض الخامس في تسلسل الفرائض الخمسة : الصلاة والصوم والحج والزكاة والجهاد . والثلاثة الأولى يشترك فيها الاسلام مع سائر الاديان . وهي طقوس دينية خالصة تؤدى بحسب الطرائق المختلفة للاديان . وينفرد الاسلام بالفرضين الآخرين . وهما دنيويان ولا يندرجان في خانة الطقوس . وللجهاد خصوصيته بالنسبة لبقية الفرائض . فهو فرض كفاية والاخرى فرض عين . وفرض العين يلزم كل مكلف بشخصه أما فرض الكفاية فمتعلق بسد الحاجة فإذا قام به البعض سقط عن الآخرين . لكنه يبقى شاملاً لجميع المكلفين حتى يقوم به بعضهم . أي أنه يصبح فرض عين اذا لم يقوم به أحد . والجهاد مخصوص بالذكر دون الأنثى ، التي تجب عليها الفرائض الأربعة الأخرى ، وبالاחרار دون العبيد ، المكلفين باداء الفرائض الثلاثة الاولى فقط . كذلك لايجب الجهاد على البدو والفلاحين . فهو فرض مقصور على أبناء المدن الذين عرفوا في الاسلام باسم المهاجرين . وسن فصل هذه النقطة في حلقة قادمة من القاموس . غير أن هؤلاء

يعممهم الفرض عند الخطر الداهم، الموجب للنفير. وهذه حالة مختصة بالجهاد الدفاعي.

القيام بالجهاد تعبدى، شأن الفرائض الأخرى. والمتخلف عنه كالتخلف عن أداء بقية الفرائض يكون ناقص الإيمان. وكان الوفاء به زمن النبي يتم بالحضور إلى مكان التعبئة عند البدء بتوجيه حملة. ويتولى النبي انتقاء الأفراد اللازمين للحملة. ولم تتخذ إجراءات ضد المتغيبين تتعدى تقديم علقاً. وقد ندد القرآن برجال تخلفوا عن حملة تبوك بآيات عنيفة دون أن يزيد النبي عليها شيئاً. وبالطبع فالحملة لا تشمل جميع القادرين على القتال وفقاً للمبادئ المتبعة في توزيع المهام العسكرية على المكلفين. وقد نصت على ذلك الآية ١٢٢ / توبة «وما كان المؤمنون لينفروا كافة . . .» ودعت من ثم إلى قيام بقية المكلفين بمهام أخرى «فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم . . .» ويقول المفسرين إن هذه الآية تدل على أن الجهاد بالفكر أعظم أثراً من الجهاد بالسيف. لكنها تؤكد في الحقيقة خصوصية الجهاد كفرض كفاية ثم تستطرد منه؛ على الطريقة المتبعة في القرآن، لتقرير حكم آخر مناسب. . . وفي خلافة عمر بن الخطاب استحدث الديوان وكان الغرض منه تدوين أسماء المهاجرين الذين تتألف منهم جيوش المجاهدين العاملة والاحتياط. ولم يترتب على الديوان تطبيق قواعد التجنيد الإلزامي فقد حافظ الجهاد على منحاه التعبوي - الطوعي مع ظهور هذا التنظيم الجديد. سوى أن الديوان يتضمن المكافآت التي تدفع للمجاهدين. وتقطع المكافأة عمن يتخلف عن الجهاد. وتشكل هذه، مع النقد العلني والشهير أحياناً، عقوبة المقصر في أداء الفرض. وقد طبقت هذه السياسة طوال الراشدين. وكذلك في سائر الأوضاع التي كان يسودها التفاهم بين الزعامة وجمهور المسلمين. ثم اختلط مبدأ الجهاد بسياسة التجنيد الإلزامي في الخلافة الأموية: وبدءاً من الحجاج الثقفي، كان المتخلف عن أداء الخدمة، أو الآبق من الجيش يعاقب بقطع الرأس. وقد تحولت مشكلة التجنيد في تلك

الظروف الى نقطة صراع بين الامويين ومعارضيههم ، بحيث دخلت في شعارات
الشائرين عليهم . ومع ذلك لم يفقد مبدأ الجهاد حضوره في الفتوحات . فقد كان
الكثير من المسلمين يتطوعون في جيوش الفتح اداء للفريضة . واثرت من هنا
مسألة من يجوز الجهاد تحت رايته . فاشتراط البعض الامام العادل وقال آخرون
بمطلعية الاداء ناظرين الى هدف توسيع رقعة الاسلام بصرف النظر عن يتولى
الحكم . لكن معظم فقهاء الاموي ، استكروا - وكانوا في جملتهم من المعارضين -
ما سمي بالتجمير ، ويراد به عدم تعيين مدة للخدمة في جيوش الفتح ، والى ذلك
يشير مجند في خلافة معاوية وهو أول خليفة يطبق سياسة التجمير :

معاوي اما ان تجهز أهلنا
الينا . واما ان نعود معاويا
أأجرتنا اجمار كسرى جنوده
وميتنا حتى نسينا الامانيا

وكان هذا الضرب من العسف العسكري شائع عند الساسانيين . وقد
تضمن برنامج زيد بن علي الذي ثار على أساسه في الكوفة عام ١٢٠ هـ مطلب :
« اقفال المجمر » أي اعادة المجندين في جبهة الفتوحات الى أهلهم .

غير أن المقاتلين كانوا يأخذون مكافآتهم المثبتة لهم في الديوان سواء كانوا
مجاهدين أم مجندين . وكان ذلك من الخوافز الأراس للقتال في جبهات الفتح التي
كانت مغانمها مصدر اغراء مآكن للانخراط في الجهاد . واستثنى الامويون من
المكافأة الموالي وهم المسلمين من غير العرب حتى خلافة عمر بن عبد العزيز الذي
ساواهم في العطاء مع العرب .

لم يشترط للمجاهد غير كونه مسلم . ولم يكن يطلب منه ان يكون متدين أو
يتسم بصفات حميدة . وقد وعدت الآية ١١١ / توبة المسلمين المقاتلين بالجنة .
ويروى أن بعض الصحابة سألوا النبي بعد نزول هذه الآية ان كان وعدها
شاملاً ، فعقب عليها بآية حدد فيها صفات المستحق للجنة من المقاتلين وهي الآية

١١٢ من نفس السورة . والصفات الواردة فيها دينية على العموم وفيها ما يتعارض مع فعل الجهاد . ويدو اتصاها بالآية التي قبلها مصطنعاً وكأنها جاءت للاستدراك ، مما يوثق الرواية بأنها نزلت جواباً على تساؤل .

والآية على أي حال تستبعد أن يكون الاستشهاد وحده سبب لدخول الجنة ، فالمجاهد المثالي اي المستحق للجنة هو من يتمتع بشخصية المسلم في مقوماتها الدينية المعروفة . وهذا بالطبع في معيار الآخرة . أما في الدنيا فالمجاهدين يتساوون في حقوقهم المادية والأدبية . والمتقدم للجهاد يقبل على علته . سوى ان بعضهم اشترط عليه ان لا يكون جبان . وفسره ان الجبان ينهزم سريعاً فيساعد على اضعاف معنويات زملائه أو يوقع الخلل في صفوفهم . ويمكن لمثل هذا الشخص أن يحصل على ثواب المجاهد اذا جهز غيره للجهاد . وقد نسب هذا الشرط الى علي بن أبي طالب ، وهو غير مستبعد من عسكري مرموق مثله .

شرع الجهاد في الأصل لمقاتلة الكفار . ولما نشأت الفرق المعارضة مدته الى مقاتلة الحكام الجائرين من المسلمين . وقد حدث هذا في وقت مبكر يرجع الى أيام الانتفاضة المسلحة على الخليفة الثالث ، حيث صدرت من الناقمين على سياسة الخليفة المذكور آراء تفضل الذهاب الى المدينة لخلع الخليفة أو قتله على المحاربة في جيوش الفتوح . واعتبر ذلك في باب الجهاد . ويحتوي نهج البلاغة على خطب تحث على الجهاد وتتحدث عن ثواب المجاهد . والمعروف أن علي بن أبي طالب لم يشارك في الفتوحات وكانت حروبه في أيام خلافته ضد المنشقين عليه من المسلمين . وبسبب تعقيدات وضعه التعبوي فقد وجد حاجة دائمة الى الحث على الجهاد والتذكير بخطورته كفريضة واجبة الاداء على المسلم . وكان مفهوماً لدى سامعيه انه يقصد بهذه الفريضة مقاتلة مسلمين منشقين وليس مشركين . وقد روت مصادر الحديث النبوي توجيهاً للنبي يفيد أن من أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر . ويغلب على الظن أن الحديث من وضع المعارضة لأن مشكلة السلطان الجائر لم تكن مطروحة في عهد النبي . ويتمتع هذا التوجيه بأهمية

خاصة لأنه يعطي الجهاد ضد المستبد المحلي أفضلية على الجهاد ضد الكفار في جبهات الفتح . وهو يكرس من هذه الجهة تفاقم ظاهرة الاستبداد في تاريخ الاسلام واشتداد المقاومة ضده من جانب جمهور المسلمين .

عولجت احكام الجهاد في مصادر الفقه والحديث . وهي تأتي في المعتاد بعد باب أو كتاب الحج . وتختلط معالجاته بقضايا الحرب واحكامها ومبادئ العلاقات مع دار الكفر وتندرج فيها مجمل القضايا التي يتناولها في الوقت الحاضر كل من القانون الدولي العام والقانون الدولي الخاص .

الفهرس الابجدي

الاجتهاد	١٦٩
الاسلام والايمان	٤٥
التشيع	١٢٩
الجاهلية والعصر الجاهلي	٢٩
الجهاد	٢٢٧
الحجاب	١٢٣
الخليفة ونظام الخلافة	٩
الخمر	١٠٥
الزكاة	٩٥
الزهد	٦٩
الساميون	١٤٥
السقيفة	١٣٧
الشريعة	١٥
الشعوبية	١٥٥
الصحابة	٢١
صلح الحديبية	٢٠٣
العصور الاسلامية	٣٧
علم الكلام	٦١
العيّارين والشطار	١١٥
فدك	١٦٣
الفرق الاسلامية	٥٣
كنز الاموال	٧٧
المهدي المنتظر	١٧٧
الناسخ والمنسوخ	١٩٥
نهج البلاغة	٢١٠

المحتويات

٩	الخليفة ونظام الخلافة
١٥	الشريعة
٢١	الصحابة
٢٩	الجاهلية والعصر الجاهلي
٣٧	العصور الاسلامية
٤٥	الاسلام والايمان
٥٣	الفرق الاسلامية
٦١	علم الكلام
٦٩	الزهد
٧٧	كنز الاموال
٩٥	الزكاة
١٠٥	الخمر
١١٥	العيّارين والشطار
١٢٣	الحجاب
١٢٩	التشيع
١٣٧	السقيفة
١٤٥	الساميون
١٥٥	الشعوبية
١٦٣	فدك
١٦٩	الاجتهاد
١٧٧	المهدي المنتظر
١٩٥	الناسخ والمنسوخ
٢٠٣	صلح الحديبية
٢١١	نهج البلاغة
٢٢٧	الجهاد

صدر عن الأهالي

- ١ - النباتات الطبية واستعمالاتها
 - ٢ - المعتزلة والفكر الحر
 - ٣ - ساعة الشؤم (رواية)
 - ٤ - من الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان
 - ٥ - واللبل الذي يسكنني (شعر)
 - ٦ - الفضاء هذا العالم الجديد
 - ٧ - السينما والقضية الفلسطينية
 - ٨ - أناباز (قصيدة طويلة)
 - ٩ - الفرسان الثلاثة (للأطفال)
 - ١٠ - الداء السكري
 - ١١ - المرأة في حضارات بلاد الشام القديمة
 - ١٢ - أزهار الكرز (أشعار يابانية)
 - ١٣ - وضاح وليلي (للأطفال)
 - ١٤ - القيامة والزبال (مسرحيتان)
 - ١٥ - الذاكرة والغضب (رواية)
 - ١٦ - حكاية الرجل الذي رفسه البغل (قصص)
 - ١٧ - حكي لي الأخرس (سخریات صغيرة)
 - ١٨ - قداس من أجل فلاح اسباني (رواية)
 - ١٩ - البطل الملحمي في روايات عبد الرحمن منيف
 - ٢٠ - الذهب (قصة للأطفال)
 - ٢١ - التلوث وحماية البيئة
 - ٢٢ - مسرح الريادة (دراسة)
 - ٢٣ - طبرصف والزينية
 - ٢٤ - الكتابات السوريات ١٨٩٣ - ١٩٨٧
 - ٢٥ - حطين
 - ٢٦ - الانتفاضة بالكاريكاتير
 - ٢٧ - زوبك (رواية)
 - ٢٨ - الطفل والاحلام (دراسة)
 - ٢٩ - من قاموس التراث
- د. محمد العودات ود. جورج لحام
- د. عادل العوا
- غابرييل غارسيا ماركيز، ترجمة صالح علماني
- د. عبدالله حنا
- مدح عدوان
- مجموعة من الباحثين، ترجمة عيسى طنوس
- حسين العودات
- سان جون بيرس، ترجمة عبد الكريم كاصد
- سليمان العيسى وصلاح مقداد
- د. ميه الرحيبي
- علي القيم
- ترجمة عدنان بفجاتي
- سليمان العيسى
- مدح عدوان
- فائق الزبيدي
- وليد معماري
- خطيب بدلة
- رامون خ. سيندر، ترجمة عاصم الباشا
- د. أحمد جاسم الحميدي
- يحيى الشيخ
- د. محمد العودات
- عبد الفتاح قلعه جي
- عدنان عمارة
- مروان المصري
- يوسف سامي اليوسف
- الأهالي
- عزيز نسين، ترجمة: عبد القادر عبد اللي
- د. عبد الرزاق جعفرى
- هادي العلوي

تحت الطبع

- | | |
|--|---|
| - دراسات في أدب عبد السلام العجيلي | - مجموعة من الكتاب |
| - الحب والظلال (رواية) | تحرير : ابراهيم الجرادي |
| - الحياة الفكرية في حلب في القرن التاسع عشر | ايزابيل الليندي، ترجمة : صالح علماني |
| - قيامة عبد القهار عبد السميع | فريد جحا |
| - بحوث أثرية في سورية الجنوبية | حسن . م . يوسف |
| - في المهدين الهيليني والروماني | تأليف مجموعة من الكتاب |
| - الجغرافية السياسية والجغرافية الاستراتيجية | ترجمة : د . ميشيل العيسى |
| - النفق (رواية) | أحمد عبد الكريم سالم العيسى |
| - الخروج من البقارة (رواية) | أحمد عبد الكريم |
| - تطور المجتمعات الشرقية | ارنستو سابانو، ترجمة : عبد السلام العقيلي |
| | حسن حميد |
| | مجموعة من الباحثين السوفييت |
-

هذا الكتاب

إن كثيراً من مصطلحات تاريخنا مشروشة الحضور في أذهاننا ويختلط فهمنا لها باسقاطات معاصرة، منها الاستشراقي الاورومركزي ومنها السلفي والعرقى . فضلاً عن الانقطاع الذي فصلنا عن عصور الاسلام بعصور الایلخانين والماليك والعثمانيين، بما يقتضينا للوصول الى تراث الاسلام ان ننفذ اليه من وراء تراث آخر قد يحمل اسمه لكن بمضمون غير متماثل بالضرورة .

ان الكشف عن قضايا التراث - الاصل في مثل هذه الحالة يشبه النظر الى الاشياء بمنظار يغير لونها الطبيعي . فلكي لا نخطئ النظر يلزمنا قدر من التحفظ والدقة يكفي لتمكيننا من التمييز بين الاشياء . ومن لوازم ذلك فهم المصطلحات وتخصيص الاسماء بمدلولاتها التاريخية .

في سلسلة قاموس التراث يسعى هادي العلوي لعرض المصطلحات الاساسية في التراث والتاريخ بطريقة تجمع بين منهج كتب التعريفات ومنهج الموسوعات، وهدفه من ذلك توفير فهم أفضل للقضايا التي تتخفى وراء هذه المصطلحات .

وعلى عادة المؤلف، فهذه السلسلة لا تخلو بدورها من أمور يضعها البعض في عداد الاسرار وهو من لا يرى في التاريخ سراً يجب صيانتة لأي سبب لأن التاريخ ملك لصانعيه جميعهم .

السعر: ٧٥ ل.س